ہے جو حکمتوں سے بھرا ہوا وہ خزانہ ہاتھ میں آ گیا
وہ رفیق درس ملا مجھے جو سبھی ہمسروں پہ جو چھا گیا
محقق و مدلل
نجوم الحواشی
شرح اردو
اصول الشاشی
تالیف
حسین احمد ہردواری مدرس دارالعلوم دیوبند
مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ
اردو بازار۔ لاہور

ہے جو کشش سے بچا ہوا وہ فسانہ اتفاق ہی لگی
وہ رفیق درس بنا مجھے کبھی منزلوں پہ جو چھا گیا

محقق و مدلل

نجوم الحواشی

شرح اردو

اصول الشاشی

حسب ہدایت
فضیلۃ الشیخ حضرت مولانا سید ارشد مدنی
استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

تالیف
حسین احمد ہردواری
مدرس دارالعلوم دیوبند

ناشر
مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

نام کتاب : نجوم الحواشی شرح اردو اصول الشاشی

مصنف : مولانا حسین احمد ہردواری مدرس دارالعلوم دیوبند

ناشر : مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مطبع : منیر عباس پرنٹرز

تعداد : ۱۱۰۰

فہرست مضامین

انتخاب و انتساب

انتخاب نام

① ... اس کتاب کا نام اس جلیل القدر شخصیت کا تجویز کردہ ہے جو اپنی علمی شہرت کی بناء پر محتاج تعارف نہیں ہے، اور جن سے علمی دنیا کا بچہ بچہ واقف ہے۔ اس سے میری مراد محدث کبیر و رئیس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند ہیں جنہوں نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر نظر ڈالی اور اس کو موثوق بہ اور قابل اعتماد سمجھا، اور "نجوم الحواشی" اس کا نام تجویز فرمایا، اور دعاء فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کو اسم بامسمّٰی بنائے، اور قبول فرمائے، کتاب ھٰذا کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت مدظلہ کے علمی تجربات کے بیش بہا اور گرانقدر علمی جواہر پارے شامل کتاب ہیں، جس بناء پر کتاب کی افادیت دوبالا ہوگئی۔

انتساب کتاب

② ... اس کتاب کا انتساب احقر اس عظیم المرتبت شخصیت کی طرف کرتے ہوئے فخر محسوس کر رہا ہے جن کے علم عالی اور ان کے الطاف و احسانات کی بناء پر دارالعلوم دیوبند کی آغوش میں رہ کر اس علمی خدمت کا موقع نصیب ہوا، جن سے میری مراد نمونۂ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند ہیں۔

أولئك آبائي فجئني بمثلهم　　　إذا جمعتنا يا جرير المجامع

③ ... نیز والدین کے نام جن کی جہد مسلسل کی بناء پر دو چار الفاظ لکھنے کی توفیق نصیب ہوئی۔

فقط حررہ العبد
حسین احمد ہردواری

کلمات دعائیہ

نمونۂ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی

استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم!

اصول الشاشی ہمارے مروجہ الوقت درس نظامی میں اہم کتاب شمار ہوتی ہے، صاحب کتاب اصول کو پیش کرتے ہیں اور پھر اس پر جزئیات کو متفرع کرتے ہیں، جس سے طالب علم کو اصول ذہن نشین ہوتا ہے، اور اس پر کسی جزئیہ کو متفرع کرنے کا سلیقہ حاصل ہوتا ہے، اس زمانہ میں چونکہ استعداد بہت ناقص ہو گئی ہے، اس لئے طالب علم بالخصوص خوبی عبارت حل نہ کر سکنے کی بنا پر کتاب سے پورا فائدہ نہیں اٹھا پاتا، اور جو کمی یہاں رہ جاتی ہے اس کی تلافی ذرا آگے اور ساتھ میں بھی نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ خیال تھا کہ اصول فقہ کی اس پہلی کتاب کو سمجھنے کے لئے کوئی مناسب اردو شرح ہو جاتی جو اختصار کے ساتھ طالب علم کے لئے معین و مددگار ہو سکتی۔

مولانا محسین احمد صاحب مدرس دار العلوم دیوبند کو اللہ جزائے خیر عطا فرمائے موصوف نے اس کام کے لئے ہمت کی اور الحمد للہ ایک مناسب شرح پیش کر دی جس میں:

۱۔ عبارت کی حل انداز میں تشریح کرنے کے ساتھ ساتھ جزئیات کو اصل ضابطہ پر سلیقہ سے منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ مشکل عبارت اور مسائل کو اہم کتب فقہیہ کی مدد سے سمجھایا ہے۔

۳۔ حل لغات، عبارت کا ربط، ضمائر کے مراجع اور ضروری ترکیب نحویہ کو بھی اہتمام کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

۴۔ صاحب کتاب جزئیات کو دلیل خواہ وہ کتاب ہو، خواہ سنت ہو یا معقول ہو، جن الفاظ سے بیان کرتے ہیں تو ان الفاظ کی صحیح مراد کو بیان کر کے جزئیات کو اصل ضابطہ پر اچھے ڈھنگ سے منطبق کر دیا گیا ہے، تا کہ طالب علم بصیرت کے ساتھ کتاب سمجھ سکے۔

راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس کوشش کو قبول فرمائے، اور طلبہ کے لئے بیش از بیش مفید فرمائے، آمین

خادم دار العلوم دیوبند

۱۹/۴/۲۲ھ

ارشاد گرامی

محدث کبیر ورئیس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ العالی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

الحمد للّٰه وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، اما بعد۔

نجوم الحواشی، اصول الشاشی کی ایک نئی شرح ہے، شاش ماوراء النہر میں ایک بستی تھی جس کا اب کوئی وجود نہیں، اسی گمنام بستی کے ایک گمنام عالم کی یہ مشہور ومعروف کتاب ہے، اصول الشاشی کو قدیم زمانہ سے اعتبار واعتماد کا درجہ حاصل ہے، یہ کتاب عرصہ دراز سے درس نظامی کا جزء ہے، اسی کتاب سے اصول فقہ کی باقاعدہ تعلیم شروع ہوتی ہے، یہ کتاب یوں تو آسان ہے مگر دو اعتباروں سے دقیق ہے:

ایک: قواعد پر مصنف نے جو تفریعات کی ہیں ان کے افہام وتفہیم میں دشواری پیش آتی ہے۔

دوم: بعض جزئیات میں اتنا باریک فرق ہے کہ اس کو واضح کرنا اساتذہ کے لئے بھی دشوار ہوتا ہے۔

عربی اور اردو میں اصول الشاشی کی متعدد شروح پہلے سے موجود تھیں مگر مذکورہ دو مواقع میں ابھی کام کی ضرورت باقی تھی، برادر مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب ہردواری زید علمہ وفضلہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا، موصوف عرصے سے اس کی وادیوں میں سیر کرتے رہے ہیں، خود متعدد بار یہ کتاب پڑھا چکے ہیں، موصوف کو مبدأ فیاض نے دوررس نگاہ بھی عطا فرمائی ہے، وہ بال کی کھال نکالتے ہیں اور تہ نشیں اشکال باتوں کی تحقیق کرتے ہیں، اور حل کتاب میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے، میں نے اس شرح کا نام نجوم الحواشی تجویز کیا ہے، نجوم کے معنی ہیں ستارے اور یہاں مراد ہیں قیمتی افادات۔ اور حواشی، حاشیہ کی جمع ہے جو کتب شروح مستقل ہے شارح نے تمام حواشی سے فائدہ اٹھا کر ان کے بیش بہا مضامین کو اس کتاب میں سمو دیا ہے، اس لئے یہ نجوم الحواشی ہے، اس شرح کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس میں "اختیاری مطالعہ" کے عنوان سے طلبہ کے لئے نہایت مفید باتیں بیان کی گئی ہیں، اس لئے امید واثق ہے کہ یہ شرح طلبہ کے لئے نہایت کارآمد ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں، اور شارح کو ان علوم نبوت کا فیض یاب فرمائیں۔ (آمین)

[illegible]

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری

خادم دار العلوم دیوبند

۵ ربیع الثانی [illegible]

تقاریظ

عالی مقام جناب حضرت مولانا عبدالخالق صاحب سنبھلی، استاذ دارالعلوم دیوبند

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم وبعد! اُم دست کتاب نجوم الحواشی شرح اصول الشاشی جسے برادر عزیز مولانا حسین احمد صاحب قاسمی حفظہ اللہ استاذ دارالعلوم دیوبند نے ایک نئے انداز میں مرتب کیا ہے، عدیم الفرصتی کے باعث حرفاً حرفاً نظر نواز نہ ہو سکی تاہم بندے نے اس پر جستہ جستہ نظر ڈالی، بہت پسند آئی، موصوف نے تدریسی تجربوں کی روشنی میں اس اہم فن سے متعلق قیمتی موتیوں کو لڑی میں پرو دیا ہے، چونکہ یہ اصول فقہ کی بنیادی اور معیاری کتاب اصول الشاشی کی طرح ہے اور عرق ریزی سے تیار کی گئی ہے اس لئے انشاء اللہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جائے گی، کتاب کی عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ مناسب تشریح اور جگہ جگہ ضروری نحوی ترکیب سے شرح کو مزین کیا ہے، جس سے اس کا افادہ دو آتشہ ہو گیا ہے، جو طلبہ کی استعداد سازی میں معاون اور ان کے لئے اہم علمی تحفہ ہے، نیز اقتضائی مقامات کا عنوان دے کر فن سے دیگر جواہر بھی دیے ہیں، جس سے ہر طالب علم درست کے لئے اصول فقہ سے متعلق نہایت کارآمد مواد میسر آگیا ہے۔ اللہ کرے زور قلم اور زیادہ

خیرخواہ (حضرت مولانا) عبدالخالق سنبھلی (صاحب)

مدرس دارالعلوم دیوبند

محمد عبدالخالق سنبھلی

مدرس دارالعلوم دیوبند

از امام المنطق حضرت مولانا عبدالرحیم صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند

حامداً ومصلیاً "اصول فقہ" ایک ایسا آئینہ ہے جس پر فقہی مسائل کی صحیح تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے، اصول فقہ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، ان میں اصول الشاشی کو فن اصول فقہ میں مقام قبولیت حاصل ہے، تقریباً تمام مدارس عربیہ نے اس کو مفید اور مستند قرار دیکر اپنے نصاب میں داخل درس کیا ہے، نیز باذوق علماء کے ہاتھوں لکھی ہوئی اس کی متعدد شرحیں مارکیٹ میں دستیاب ہیں، مگر یہ شرح جو عزیز مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب قاسمی ہردواری استاذ عربی دارالعلوم دیوبند کی عرق ریزی، وسعت مطالعہ اور حقیقت نگار قلم کا نتیجہ و مظہر ہے، میری نظر میں اپنی بعض خصوصیات کے باعث سب سے بہتر اور مفید تر ہے، اس شرح کے بعض اہم اجزاء اور مباحث میری نظر سے گذر چکے ہیں، کتاب کی پوری عبارت پر صحیح اعراب دیئے گئے ہیں، ترجمے کے ساتھ مطلب کی وضاحت بڑے سلیقے سے کردی گئی ہے، جہاں مطلب کی توضیح کے لئے نحوی ترکیب کی ضرورت محسوس کی گئی وہاں ڈھنگ سے نحوی ترکیب بھی سمجھادی گئی ہے، اگر عبارت میں کہیں تعقید تھی تو شارح کے قلم نے اس کو کھول دیا ہے، حل لغات، نکتہ، فائدہ اور اختیاری مطالعہ وغیرہ جیسے ذیلی عنوانات کے تحت بہت سی قیمتی ابحاث اور معلومات افزا مسائل بھی لکھ دیئے گئے ہیں، یہ اور اس طرح کی بعض دیگر خصوصیات نے شرح کی افادیت میں اضافہ کردیا ہے، مجھے امید ہے کہ ارباب علم کی بارگاہ سے اصول الشاشی کی اس کامیاب شرح کو کلمات تحسین ضرور وصول ہوں گے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ شارح کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

عبدالرحیم بستوی خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

ارشادِ گرامی

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب استاذ دار العلوم دیوبند

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ومولانا افضل الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین الی یوم الدین اما بعد

زیر نظر کتاب اصول الشاشی کی اردو شرح مؤلفہ عزیز گرامی جناب مولانا حسین احمد صاحب سلمہ استاذ دار العلوم دیوبند کو اس حقیر فقیر الی اللہ نے مختلف مقامات سے غور سے دیکھا، اصول الشاشی اصول فقہ میں درس نظامی میں نہایت جامع، اہم اور مفید کتاب ہے، اس کا حل ہر کس و ناکس کے بس کا نہیں ہے، اس زمانہ چونکہ عربیت، صرف، نحو، بلاغت وغیرہ علوم میں طلباء عزیز کی استعدادیں عموماً ناقص ہوتی ہیں، وجہ کیا ہے؟ اس کا اظہار کوئی ضروری نہیں، اس لئے اس کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوتی ہے، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ فن کی پہلی کتاب ہے، بنا بریں ضرورت تھی اس کی کوئی مختصر سہل انداز میں شرح لکھی جائے، میرے عزیز جناب مولانا حسین احمد صاحب زید مجدہ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بحمد اللہ اس مشکل کو آسان فرمادیا، ترکیب کے مطابق ترجمہ، حل لغات اور مشکل مباحث کی تشریحات وغیرہ آسان اردو زبان میں تحریر فرمادی ہے، ان شاء اللہ یہ شرح طلباء عزیز اور حضرات اساتذہ کرام کے لئے نفع بخش ہوگی، عزیز موصوف کو عربیت نحو و صرف وغیرہ علوم آلیہ سے خصوصی مناسبت ہے اور محترم جناب حضرت مولانا ارشد میاں صاحب مدنی مدظلہ العالی ناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند کی حوصلہ افزائی نے عزیز موصوف کی خفتہ استعداد کو مزید تقویت پہنچائی ہے، حضرت مولانا موصوف کے ایماء پر ہی یہ شرح لکھی گئی ہے، احقر دعا کرتا ہے اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت فرمائے آمین یا رب العالمین۔

العبد محمد حسین

خادم شبیر احمد غفرلہ مدرس دار العلوم دیوبند

از حضرت مولانا محمد ایوب صاحب مدرس دار العلوم دیوبند

اصول الشاشی اصول فقہ کی ابتدائی اور اہم کتاب ہے، حضرت مولانا حسین احمد صاحب استاذ دار العلوم نے بڑی جانفشانی کے ساتھ یہ شرح تصنیف فرمائی، جس کو مختلف مقامات سے بندہ نے بھی مطالعہ کیا، عبارت کے حل کے ساتھ ساتھ ہر قاعدہ پر متفرع ہونے والی امثلہ کی وضاحت نے خوب وضاحت فرمائی ہے، جس کی وجہ سے طلباء کے لئے ان شاء اللہ مفید ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ قبول فرما کر نفع عام و تام فرمائے آمین

العبد محمد ایوب غفرلہ (استاذ دار العلوم دیوبند)

[illegible]

چند بنیادی باتیں

عزیز طلبہ!

سبق شروع کرنے سے پہلے چند ضروری اور بنیادی باتیں آپ کے سامنے بیان کرنا چاہتا ہوں ملاحظہ فرمائیے:

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے

۱۔ **علم کی تعریف کا جاننا۔** اور یہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ اگر علم کی تعریف اور اس کی حقیقت کو جانے بغیر علم کو شروع کردیا تو طلب مجہول لازم آئے گا یعنی نامعلوم چیز کو طلب کرنا، اور مجہول چیز کو طلب کرنا ناممکن اور بے سود ہے۔

۲۔ **موضوع کا جاننا۔** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ خلط مبحث لازم نہ آئے یعنی اگر موضوع کا علم نہ ہوگا تو ایک علم کے مباحث اور مضامین دوسرے علم کے مباحث اور مضامین سے خلط ملط ہو جائیں گے لہذا موضوع کا جاننا ضروری ہے تاکہ وہ علم جس کو آپ شروع کر رہے ہیں وہ دیگر علوم سے ممتاز اور جدا ہو جائے اور یہ امتیاز موضوع ہی کے ذریعے ہوگا

۳۔ **غرض و غایت کا جاننا۔** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طلب عبث لازم نہ آئے یعنی کسی بھی کام کو کرنے سے پہلے اس کی غرض و غایت اور اس کے مقصد کا معلوم ہونا ضروری ہے ورنہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنا لازم آئے گا۔

۴۔ **فن کی تدوین اور واضع کا علم ہونا۔** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ فن کی تاریخی حیثیت اور مدون سے متعلق واقفیت حاصل ہو جائے۔

۵۔ **حالات مصنف کا علم ہونا۔** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کی قابلیت اور اس کے علمی مقام سے اس کی تصنیف کا علمی مقام معلوم ہو جائے کیونکہ جس حیثیت کا متکلم ہوگا اسی حیثیت کا اس کا کلام ہوگا جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کُلُّ اِنَاءٍ یَتَرَشَّحُ بِمَا فِیْہِ ہر برتن وہی ٹپکاتا ہے جو اس میں ہوتا ہے۔ مشہور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ایران کے ایک شاعر نے تخلیق کرتے ہوئے ایک مصرعہ بنایا کہ کوئی آدمی اس کا دوسرا مصرعہ بنائے مصرعہ یہ تھا:

در ابلق کسے کم دیدہ موجود

چونکہ موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے چنانچہ ہندوستان کی ایک لڑکی نے دوسرا مصرعہ بنایا اور وہ مصرعہ یہ ہے:

مگر اشک بتان سرمہ آلود

یعنی مطلب یہ تھا کہ معشوق کی سرمہ آلود آنکھوں سے نکلا ہوا آنسو چتکبرے موتی سے کم حیثیت نہیں رکھتا، وہ ایرانی شاعر دوسرا مصرعہ سن کر دنگ رہ گیا اور اس نے اس لڑکی کو دیکھنے کی تمنا ظاہر کی لڑکی نے جواب میں لکھا

در سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل   ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

یعنی اپنے کلام میں اسی طرح چھپی ہوئی اور پوشیدہ ہوں جس طرح پھول کی خوشبو پھول کی پتیوں میں مستور رہتی ہے، جو مجھ کو دیکھنا چاہتا ہے وہ میرے کلام میں مجھ کو دیکھ سکتا ہے" مجھ کو اس شعر سے یہ بات حاصل ہے کہ صاحب کلام کی عظمت کا پتہ اس کے کلام سے چل جاتا ہے لہذا حالات مصنف کے جاننے سے اس کے علمی مقام اور اس کی تصنیف کی حیثیت معلوم ہو جائے گی۔

۶۔ **متعلقہ علم کے حکم کا جاننا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ اس علم کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے کہ اس کا

سیکھنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا حرام۔

علم کی غرض کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طلبہ کے ذہن میں اس علم کی اہمیت اور وقعت پیدا ہو جائے۔

تعریف کی تعریف: ما یتبین به حقیقة الشیء تعریف اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت بیان کی جائے۔

موضوع کی تعریف: ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتية علم کے اندر جس چیز کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ چیز اس علم کا موضوع ہوتی ہے، عوارض ذاتیہ کی تعریف اور اس کی مختلف صورتوں کا بیان صراحۃً اور عوارض غریبہ کا بیان ضمناً آپ حضرات نے شرح تہذیب کے اندر پڑھ لیا ہے۔

غرض وغایت کی تعریف: ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجله جس مقصد کی بنا پر فاعل سے کوئی فعل صادر ہو تو وہ مقصد صدور فعل کی غرض ہوتا ہے، حصول مقصد سے پہلے اس کو غرض کہیں گے اور بعد الحصول اس کو غایت کہتے ہیں۔

اصول الشاشی چونکہ اصول فقہ کی اہم ترین اور بنیادی کتاب ہے اس لئے اولاً اصول فقہ کی تعریف، اس کا موضوع، اور اس کی غرض وغایت کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: اصول فقہ کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں ۱۔ حد اضافی ۲۔ حد لقبی۔

حد اضافی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کرنا اور حد لقبی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعہ کی ایک ساتھ تعریف کرنا۔

حد اضافی: اصول الفقہ میں اصول اصل کی جمع ہے لغت میں اصل کے معنی ما یستند الیه تحققُ الغیر کے ہیں بالفاظ دیگر ما یبتنی علیه غیرہ کے ہیں، یعنی اصل وہ چیز کہلاتی ہے جس پر اس کا غیر موقوف ہو جیسے چھت موقوف ہے دیوار پر اور دیوار موقوف ہے بنیاد پر لہٰذا چھت کی اصل دیوار ہے اور دیوار کی اصل بنیاد ہے نیز اصل کے معنی راجح، جڑ، اور اس شئی کے بھی آتے ہیں جو فرع کے مقابلے میں ہو لیکن اصول فقہ میں اصول سے مراد ادلۂ شرعیہ ہیں کیونکہ ادلۂ شرعیہ پر احکام فقہ موقوف ہوتے ہیں یعنی ادلۂ شرعیہ سے ہی مسائل فقہ مستنبط ہوتے ہیں اور فقہ کے لغوی معنی باب سمع سے سمجھنے کے ہیں، فقِه یفقَه سمجھنا اور فقُه یفقُه فقاهةً الفاظ اور فقه فقاهةً (ک) جاننا، فقیہ ہونا اور اصطلاح کے اندر فقہ نام ہے احکام شرعیہ عملیہ کو ان کی تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا، احکام شرعیہ سے مراد مکلف بندے کا فعل ہے مثلاً حرام، حلال، واجب، مکروہ، مستحب، اور فرض وغیرہ، اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ نکل گئے جیسے عالم کا حادث ہونا وغیرہ اور عملیہ کی قید سے احکام اعتقادیہ نکل گئے کیونکہ اعتقادی مسائل کو فقہ نہیں کہتے اور تفصیلی دلائل سے مراد قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں لہٰذا اس سے مقلد اور اپنا قول نکل گیا جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط نہ ہو۔ (قیاس وہی معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہو)

اصول فقہ کی حد لقبی: اصول فقہ نام ہے ایسے قواعد کے جاننے کا جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کو ان کی دلائل تفصیلیہ سے مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اصول فقہ کا موضوع: اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احکام پر دلالت کریں لہٰذا نہ صرف دلائل ہی موضوع ہیں اور نہ صرف احکام ہی، بلکہ دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، اور احکام شرعیہ کو ان ہی ادلہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے نکالا جاتا ہے لہٰذا ان کے علاوہ کسی پانچویں دلیل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

حقیقی اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی مراد لینے کی کیا وجہ ہے، اس کا برعکس کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی غرض ذات خدا کا ذکر ہے اور تحمید کی غرض وصف خدا یعنی تعریف خدا کا ذکر ہے اور ظاہر ہے کہ ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا خلاصۂ بحث یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد ہوگا اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی، یا دونوں میں ابتداء عرفی، نیز بسم اللہ کے الحمد للہ پر مقدم کرنے میں قرآن شریف کی بھی اتباع ہے۔

بکریم خطابہ کے اندر اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اصل عبارت بخطابہ الکریم ہے یعنی اچھا اور مکرم خطاب اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو اچھے الفاظ و القاب سے خطاب فرماتے ہیں جیسا کہ اللہ کے قول یا ایُّھا الَّذِیْنَ آمَنُوْا میں مؤمنین کو صفت ایمان سے متصف کر کے خطاب فرمایا گیا ہے ورنہ یا اَیُّھا النَّاسُ بھی کہہ سکتے تھے۔ اور یہ خطاب شفقت و محبت پر دال ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اپنے اچھے خطاب کے ذریعہ مؤمنوں کے مرتبہ کو بلند فرمایا، لہٰذا ہم مسلمانوں کو بھی چاہیے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکاریں چنانچہ قرآن میں ہے وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ (پارہ ۲۶) (کسی کو برے القاب سے مت پکارو) جبکہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے الفاظ سے خطاب نہیں فرمایا بلکہ یا اَیُّھا الْکٰفِرُوْنَ جیسے الفاظ سے خطاب فرمایا ہے جو شفقت و کرامت کے بجائے ذلت و اہانت پر مشتمل ہے۔

نوٹ: کریم کے پانچ معانی اختیاری مطالعے کے ذیل میں مذکور ہیں جن میں سے یہاں خیر کثیر اور نفع کثیر مراد ہے

ورفع الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جملہ مؤمنین میں سے ان علماء کرام کا مرتبہ بلند و بالا فرمایا جو اس کی کتاب یعنی قرآن کے معانی کو جانتے اور سمجھتے ہیں گویا مصنفؒ کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے یَرْفَعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ آمَنُوْا مِنْکُمْ وَالَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ (پ ۲۸، ع ۲) کہ اس آیت میں علماء کو الذین آمنوا کے تحت داخل ہونے کے باوجود علیحدہ سے ذکر کیا اظہار شرافت و ابراز فضیلت کے لئے گویا تخصیص بعد التعمیم ہے جیسے اللہ کے قول مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِّلّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکٰلَ کے اندر جبرئیل و میکائیل کو اختصاص کے ساتھ بیان کیا بمعانی کتابہ کے اندر باء برائے تعدیہ ہے اور العٰلمین صیغہ اسم فاعل کے متعلق ہے اور اسی ترکیب کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ باء برائے سببیت ہو اور رفع کے متعلق ہو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے علماء کے مرتبہ کو اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کو جاننے کے سبب سے بلند فرمایا اور بمعانی کتابہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور اس پر اقتصار کی وجہ یہ ہے کہ قرآن جامع العلوم ہے قرآن کے علم سے جو شخص واقف ہوگا وہ دیگر علوم کو بھی جانتا ہوگا، پھر اس طرف اشارہ ہے کہ جو عالم، علم قرآن سے خالی ہوگا وہ علماء کی جماعت میں شمار ہی نہ ہوگا اور فقہ وغیرہ تو چونکہ قرآن ہی سے مستنبط ہے اس لئے عالمین فقہ اس فضیلت میں ضرور داخل رہیں گے۔ پھر وخص المستنبطین کہہ کر علماء کرام میں سے حضرات مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا یعنی حضرات مجتہدین عموماً درست اور صحیح مسئلہ مستنبط کرتے ہیں اور خطاء کا وقوع ان سے شاذ و نادر ہے، لہٰذا ثواب بھی

صاحب کتاب بھی ہوتا اور رسول صاحب کتاب اور صاحب شریعت ہوتا ہے۔

اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ نبی عام ہے کہ اس کا اطلاق صاحب کتاب اور غیر صاحب کتاب دونوں پر ہوتا ہے اور رسول خاص ہے کہ اس کا اطلاق صاحب کتاب پر ہی ہوتا ہے نہ کہ غیر صاحب کتاب پر، اس اعتبار سے ان دونوں لفظوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی نبی عام اور رسول خاص ہوگا لہذا مصنفؒ نے عام لفظ یعنی نبی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق رسول پر بھی ہوتا ہے یعنی صاحب کتاب پیغمبر پر اور رسول کا اطلاق چونکہ ملائکہ پر بھی ہوتا ہے جیسے قرآن شریف میں ہے انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين تو اس تشریح کی بنا پر رسول عام ہوگا کہ انسان اور ملائکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور نبی خاص ہوگا کہ اس کا اطلاق صرف بشر پر ہوتا ہے اور بعض لوگ رسول اور نبی میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ رسول کے پاس وحی بحالت بیداری آتی ہے اور نبی کے پاس بحالت خواب یا پردہ کے پیچھے سے۔

نبی شریعت میں اس انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے مخلوق کی طرف احکام شرع کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو عام از یں کہ نئی شریعت لیکر آئے یا اپنے سے پہلے پیغمبر کی تائید کرے۔

والسلام علی الخ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ صلوٰۃ و سلام کا اطلاق غیر انبیاء پر جائز ہے یا نہیں تو بعض علماء مکروہ، بعض حرام، بعض جائز اور بعض ابتداءً و مستقلاً تو ناجائز اور تبعاً جائز کہتے ہیں حتیٰ کہا جائے والصلوٰۃ والسلام علی محمد و ابی حنیفة تو اس جگہ مصنف کا بلا واسطہ ابتداءً امام ابوحنیفہؒ پر سلام بھیجنا یا تو جواز والے قول کو اختیار کرنے کی بنا پر ہے یا بغیر رعایت ادب محبت و عقیدت میں بے ساختہ سلام لکھ دیا گیا اور عشق و محبت میں اس طرح کے الفاظ بولے جاتے ہیں کسی نے اللہ کے بارے میں کہا ہے۔

ہر چہ دیدم در جہاں غیر تو نیست
یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

رہا خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر نبی پر ابتداءً صلوٰۃ بھیجنا اور یوں کہنا اللهم صل على آل ابي اوفى (عبد الله بن ابي اوفى) تو یہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہے کسی اور کی یہ خصوصیت نہیں ہے کہ وہ بھی غیر نبی پر بلا واسطہ ابتداءً صلوٰۃ بھیجے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ سلف سے اس لفظ کا اطلاق غیر نبی کے لئے استعمال کرنا منقول نہیں ہے۔ (ابن ابی اوفیٰ حضورؐ کے پاس صدقہ کا کھجوریں لے کر آئے تھے) حضرت امام ابوحنیفہ پر سلام بھیجنے میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ مصنف کتاب حنفی المسلک ہیں، نیز صحابہ کے بعد امام صاحبؒ کا تذکرہ اس طرف بھی مشیر ہے کہ امام صاحب تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت انس ابن مالکؓ کو دیکھا ہے نیز حضرت امام ابوحنیفہ مجتہد اور صاحب فضل و کمال شخصیت ہیں، امام شافعی نے ان کی شان میں یہ شعر کہا ہے:

اعد ذكر نعمان لنا ان ذكره هو المسك ما كررته يتضوع

ترجمہ: نعمان یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ہمارے سامنے بار بار ذکر کیجئے کہ وہ مشک ہیں جتنا ان کا ذکر کروگے اتنی ہی اس کی خوشبو بکھرے گی اور مہکے گی۔

اور احباب ابوحنیفہ سے مراد ان کے شیوخ اور تلامذہ اور ہم عصر حضرات ہیں۔

اختیاری مطالعہ

النحو واللغة: النبی پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے حضور اکرم ﷺ مراد ہیں مصنف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی بجائے اس لئے تصریح نہیں کی کہ آپ کی جلالت شان پر تنبیہ کرنا مقصود ہے یا اس لئے کہ لفظ نبی کے اطلاق کے وقت ذہن آپ ہی کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ جب کسی لفظ کو مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نبیوں میں فرد کامل آپ ہی کی ذات ہے۔

فائدہ: لفظ نبی یا تو نبوت سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی اور رفعت کے ہیں اور نبی بھی چونکہ تمام پر بلند ہوتا ہے اس لئے نبی کو نبی کہتے ہیں یا نباء سے مشتق ہے جس کے معنی خبر رساں کے ہیں اور چونکہ نبی بھی لوگوں تک احکام شرعیہ کی خبر پہنچاتا ہے اس لئے اس کو نبی کہتے ہیں۔

صلاة باب تفعیل کا مصدر ہے اور سلام تسلیم کا مصدر ہے اور اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے طاہر کی جمع اطہار یا صحب کی جمع ہے جیسے نہر کی جمع انہار یا صحب کی جمع ہے جیسے نمر کی جمع انمار یا صحیب کی جمع ہے جیسے شریف کی جمع اشراف۔

اور صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان حضور ﷺ کی صحبت حاصل کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں اس کا خاتمہ ہوا ہو اور اصحاب کے اندر آل و ازواج بھی داخل ہیں اصحاب صحب کی جمع ہے۔

اصحاب و صحابہ میں فرق: لفظ صحابہ حضور ﷺ کے ساتھیوں کے لئے خاص ہے اور لفظ اصحاب عام ہے کسی کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں۔ السلام: الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے یعنی سلامہ اللہ۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ۔

ترجمہ

اور حمد و صلوٰۃ کے بعد میں کہوں گا کہ اصول فقہ چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس پس ان اقسام میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے مستنبط کرنے کا طریقہ جان لیا جائے۔

تشریح: حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو کر مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ اصول فقہ یعنی ادلہ شرعیہ چار ہیں ۱ کتاب اللہ ۲ سنت رسول اللہ ۳ اجماع امت محمدیہ ۴ قیاس۔

دلیل حصر: حکم شرعی کا ثبوت وحی سے ہوگا یا غیر وحی سے اگر وحی سے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں، وحی متلو ہوگی یا

دلیل غیر متلو، اگر وحی متلو ہو تو قرآن ہے اور اگر وحی غیر متلو ہو تو حدیث ہے (سنت رسول ﷺ) اور اگر حکم شرعی کا ثبوت غیر وحی سے ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا اجتہاد سے ہوگا یا غیر اجتہاد سے، اگر اجتہاد سے ہے تو اب بھی دو حال سے خالی نہیں اجتہاد جمیع ہوگا یا اجتہاد بعض، اگر اجتہاد جمیع ہے تو اجماع ہے اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس ہے اور غیر اجتہاد سے حکم شرعی کا ثابت کرنا (مثلاً تقلید یعنی بے دلیل قول غیر کا قبول کرنا اسی طرح اپنی ذاتی رائے جو مستنبط من الاصول الثلاثہ نہ ہو) تو وہ قابل بحث نہیں ہوگا بلکہ مردود ہوگا۔

فائدہ: ادلہ اربعہ کا ثبوت قرآن شریف کی اس آیت سے ہے یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (سورہ نساء)

اطیعوا اللہ سے قرآن شریف مراد ہے اور اطیعوا الرسول سے سنت رسول اللہ اور اولی الامر منکم سے اجماع اور فردوہ الی اللہ والرسول سے قیاس۔

حصر کی تعریف: الحصر فی اللغۃ الحبس وفی الاصطلاح الترديد في أكثر من شيء واحد

فائدہ: قرآن کے دلیل شرعی ہونے سے مراد صرف پانچ سو آیات ہیں اور حدیث کے دلیل شرعی ہونے سے مراد تین ہزار احادیث ہیں اور اجماع کے دلیل شرعی ہونے سے مراد امت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یعنی اس امت کی شرافت اور اعزاز کے پیش نظر امم سابقہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا اور قیاس کے دلیل شرعی ہونے سے مراد وہ قیاس ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہوا ہو اس لیے کہ قیاس مظہر حکم ہوتا ہے نہ کہ مثبت حکم، اور صرف پہلی تین دلیلوں کو اصول مطلق کہا جاتا ہے کیونکہ قیاس کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کوئی حکم قرآن، حدیث اور اجماع میں نہ ملے اور جمہور کے نزدیک قیاس سے ظن کا فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ یقین کا۔ ولابد من البحث الخ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسام اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث اور کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے استنباط اور استخراج کا طریقہ معلوم ہو جائے۔ عزیز طلبا! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہوگئی ہے، اگر آپ کی طبیعت میں نشاط ہو تو اختیاری مطالعہ کو بھی دیکھا جائے ان شاء اللہ آپ کے علم میں اضافہ ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

اعتراض وجواب: آپ نے ادلہ شرعیہ چار بیان کی ہیں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس حالانکہ ادلہ شرعیہ کا ثبوت ان چار کے علاوہ شرائع سابقہ، تعامل ناس، اقوال صحابہ اور استصحاب حال سے بھی ہوتا ہے لہٰذا ادلہ شرعیہ آٹھ ہوگئے لہٰذا جواب؟

(جواب) اعتراض میں بیان کردہ آخری چار چیزیں مستقل اصول اور دلیل نہیں ہیں بلکہ اصول اربعہ ہی میں داخل ہیں کیونکہ شرائع سابقہ سے ثابت شدہ حکم شرعی کا تذکرہ اگر قرآن میں ہے تو وہ قرآن سے ثابت ہے جیسے وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الخ (ترجمہ) اور ہم نے ان پر اس تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک یعنی اگر کوئی شخص کسی کو قتل کرے یا زخمی کرے تو وہ

کے ضمن میں دیکھیے۔

فوائد قیود: القرآن بمنزلہ جنس کے ہے کہ معنی لغوی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر پڑھی جانے والی عبارت اور ہر اس عبارت پر ہوسکتا ہے جس کے الفاظ باہم ملے ہوئے ہوں، المنزل سے جملہ غیر آسمانی کتابیں نکل گئیں کیونکہ غیر آسمانی کتابیں نازل نہیں کی گئی ہیں، اور علی الرسول کی قید سے باقی تمام آسمانی کتابیں نکل گئیں مثلاً توراۃ، انجیل، زبور وغیرہ کیونکہ الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں اور المکتوب فی المصاحف میں الف لام جنسی اور عہد خارجی دونوں ہوسکتا ہے لہٰذا اگر المصاحف کا الف لام عہد خارجی کا مراد لیں تو مصاحف سے قراء سبعہ ۱ نافع المدنی ۲ عاصم کوفی ۳ حمزہ کوفی ۴ کسائی کوفی ۵ ابن کثیر مکی ۶ ابن عامر شامی ۷ ابو عمرو بصری کے مصاحف مراد ہوں گے، اور اس میں تمام آیات قرأت متواترہ کی ہیں لہٰذا اس قید سے قرأت مشہورہ وشاذہ تمام نکل گئیں، کیونکہ وہ قرأتیں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں، لہٰذا اگر کوئی آیت مصاحف میں تو موجود ہو مگر اس کا حکم منسوخ ہو تو وہ بھی قرآن ہے جیسے وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت ایک سال بطور بیان کیا ہے نیز المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیتیں بھی نکل گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہوگئی مگر حکم باقی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم (جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو رجم کردو الخ) قرأۃ شاذہ کی مثال حضرت ابی ابن کعبؓ کی قرأۃ ہے رمضان کی قضاء میں فعدۃ من ایام اخر متتابعات متتابعات کی زیادتی کے ساتھ اور قرأۃ مشہورہ کی مثال ابن مسعودؓ کی قرأۃ ہے کفارۂ یمین میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات متتابعات کی زیادتی کے ساتھ اور حد سرقہ میں (قرأۃ ابن مسعودؓ) فاقطعوا ایمانھما ہے اور المنقول عنہ آخر تک کی قید بیان واقع کیلئے ہے اور اگر المصاحف میں الف لام جنسی ہو تو اب مصحف عام ہو جائے گا قرأۃ متواترہ ومشہورہ وشاذہ کو لہٰذا اب قرأۃ مشہورہ وشاذہ المنقول عنہ نقلاً متواتراً میں متواتراً کی قید سے خارج ہوں گی اور بلا شبہۃ کی قید تاکید بنے گی، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قرأۃ مشہورہ کے ذریعہ متواتر پر زیادتی کی جاسکتی ہے جیسے کفارۂ یمین کے تین روزوں کا ادا کرنا قرأۃ مشہورہ میں پے در پے بیان کیا ہے یعنی تتابعات کی قید کے ساتھ اور قرأۃ متواترہ میں تتابعات کی قید نہیں ہے ملاحظہ ہو فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام (پ ۷) تو قرأت مشہورہ کو ترجیح دیتے ہوئے تین روزے پے در پے رکھنے پڑیں گے حضرت امام اعظمؒ کا یہی مسلک ہے۔

فائدہ قراء سبعہ مذکورہ کے علاوہ مزید تین قراء ابوجعفر المدنی، یعقوب الحضرمی، خلف بن ہشام بغدادی کی قرأت کے بارے میں اختلاف ہے مگر صحیح مختار مشہور قول متواتر ہونے کا ہے لہٰذا اس اعتبار سے ان دس قاریوں کی قرأت قرأت متواترہ کہلائے گی۔

فائدہ: قرأت متواترہ کے تین ارکان ہیں ۱ اتصال سند کے ساتھ تواتر تک پہنچے ۲ مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کی

رسم کے مطابق ہو، مصاحف عثمانیہ متفق علیہ قول کے مطابق پانچ ہیں، ۳ نحوی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے موافق ہو، تینوں میں سے اگر کسی ایک رکن میں خلل ہو گیا تو قراءت متواترہ نہیں کہلائے گی۔

نکتہ: لفظ قرآن بوجہ علمیت اور الف نون زائدتان کے غیر منصرف ہونا چاہیے حالانکہ قرآن کریم کے اندر قرآن کو قرآنا کہا گیا ہے۔ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا یعنی منصرف پڑھا گیا ہے۔

الجواب: قرآن حضور ﷺ کے زمانہ میں علم نہیں تھا (نور الانوار میں ہے) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اسم جنس ہے اور الف لام کے سبب علم ہو گیا ہے۔

نکتہ: قرآن کی تعریف میں المکتوب اور المنقول کی قید لازمی نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کے زمانہ میں بلا ان قیدوں کے بھی قرآن متحقق تھا لہٰذا یہ تعریف ان حضرات کے لئے ہے جنھوں نے نبی کا زمانہ نہیں پایا اور وحی کا مشاہدہ نہیں کیا بعض حضرات نے قرآن کی تعریف میں اعجاز کی بھی قید ملحوظ رکھی ہے یعنی قرآن معجز کرنے والا ہے کیونکہ کوئی بھی اس جیسی ایک سورۃ یا آیت نہیں بنا سکتا چنانچہ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اور فَأْتُوا بِآيَةٍ مِنْ مِثْلِهِ قرآن کا چیلنج ہے اور بعض حضرات نے وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ کے وزن پر وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْفُرُوجِ بنائی اور الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ کے وزن پر الْفِيلُ مَا الْفِيلُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفِيلُ خُرْطُومُهُ طَوِيلٌ وَذَنَبُهُ قَصِيرٌ بنائی جو عقل نادانی پر دال ہے۔

نکتہ: قرآن الفاظ کا نام ہے یا معانی کا، یا دونوں کا تو اس سلسلہ میں تین قول ہیں ۱ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں المنزل المکتوب المنقول کا استعمال ہوا ہے ظاہر ہے کہ نازل کئے جانے والے اور لکھے جانے والے اور نقل کئے جانے والے الفاظ ہی ہوتے ہیں نہ کہ معانی نیز قرآن کے اندر انا انزلناہ قرآنا عربیا میں بھی نازل ہونے کا ذکر ہے اور نزول کا تعلق الفاظ سے ہے ۲ قرآن صرف معانی کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے باوجود عربی زبان میں قرأت کی قدرت کے فارسی زبان میں نماز کے اندر قراءۃ قرآن کو جائز رکھا ہے جس سے معلوم ہوا کہ قرآن ہونے کے لئے الفاظ عربی ضروری نہیں بلکہ الفاظ کی روح یعنی معنی کا ہونا ضروری ہے ۳ جمہور کے نزدیک قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور مذکورہ دونوں دلیلوں کے علاوہ ہے خود بخود تیسری دلیل بھی بن گئی۔ یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں سے الفاظ کا بھی قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور معنی کا بھی لہٰذا قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نیز قرآن کی آیت وانہ لفی زبر الاولین (یہ قرآن سابقہ کتب میں موجود ہے) سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے کیونکہ پہلی کتب چونکہ غیر عربی زبان میں تھیں اس لئے قرآن کے ان کے اندر موجود ہونے سے مراد یہی ہوگا کہ ان کتابوں میں قرآن کے معانی تھے لہٰذا قرآن کی آیت وانہ لفی زبر الاولین سے معانی کا قرآن ہونا ثابت ہوا اور دیگر آیت مثلاً انا انزلناہ قرآنا عربیا سے الفاظ کا قرآن ہونا ثابت ہوا۔ اور فریقین اولین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المنزل المنقول المکتوب کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح الفاظ کے واسطے سے ان تینوں کا تعلق معنی سے بھی ہوتا ہے نیز المکتوب بمعنی المثبت ہے اور ثابت لفظ اور معنی دونوں ہوتے ہیں (نور الانوار) اور دوسرے فریق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن والے قول سے امام ابوحنیفہؒ نے رجوع کر لیا تھا۔

فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ.

ترجمہ

یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں۔ پس خاص وہ لفظ ہے جو اپنے افراد سے قطع نظر متعین معنی یا متعین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تخصیص الفرد میں ہمارا قول زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان۔

تشریح: من حیث الوضع الفاظ کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر: لفظ موضوع کے معنی ایک ہوں گے یا ایک سے زائد، اگر ایک معنی ہیں تو وہ معنی منفرد عن الافراد ہوں گے یا مشتمل علی الافراد، اول خاص اور ثانی عام ہے اور اگر معنی ایک سے زائد ہیں تو قرینہ سے کوئی ایک معنی راجح ہوگا یا نہیں اگر راجح ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے (علماء اصول نے خاص ہی کی بحث میں مطلق و مقید اور امر و نہی کو بھی ذکر کیا ہے) خاص وہ لفظ ہے جس کو افراد سے قطع نظر ایک متعین معنی یا متعین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو لہٰذا وہ متعین معنی اگر معین شخص یا معین شئ ہے جیسے زید تو اس کو خاص الفرد اور خاص العین کہتے ہیں جو خاص کی تین قسموں میں سے ایک ہے اور اگر وہ متعین معنی معین نوع ہے انواع میں سے، جیسے مثلاً رجل ایک متعین نوع ہے کہ رجل بول کر دوسری نوع مثلاً امرأۃ یا کوئی تیسری نوع مثلاً فرس مراد نہیں لے سکتے اور رجل کے معنی اور مفہوم بھی ایک ہے، جس بناء پر اس کو خاص کہا گیا ہے یعنی مذکر مرد جس میں رجولیت و مردانیت ہو، لہٰذا اس کو خاص النوع کہتے ہیں جو خاص کی دوسری قسم ہے اگرچہ اس کا مصداق علی سبیل البدلیت کثیر افراد ہیں کیونکہ نوع اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے جیسے رجل کے افراد کثیر ہیں مثلاً: زید، عمرو، بکر، احمد وغیرہ تو رجل ان سب پر علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے صادق آئے گا برخلاف عام کے کہ وہ اپنے افراد پر اجتماعی طریقے سے صادق آتا ہے، جیسے مثلاً رجال کہ یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ پر ایک ساتھ بطور شمولیت صادق آئے گا اور افراد رجل (نوع) کی غرضیں بھی متحد ہیں مثلاً امام و پیشوا بننا، حکومت کرنا، حدود و قصاص میں گواہ بننا وغیرہ وغیرہ اسی طرح امرأۃ ایک دوسری نوع ہے جس کے افراد عائشہ، فردوس، فاطمہ وغیرہ ہیں، جن کی غرضیں متحد ہیں یعنی گھر کا نظم و نسق چلانا، بچے جننا شوہر کی آنکھوں کی ٹھنڈک بننا کما فی قولہ تعالیٰ لِتَسْكُنُوا اِلَيْهَا (پ ۲۱)

نوٹ: اگر کسی کے پاس دو مرد آئیں تو اس کو جاءنی رجلان یا جاءنی انسانان کہنا پڑے گا نہ کہ جاءنی رجلٌ یا جاءنی انسانٌ۔

نوٹ: نوع کی مذکورہ تعریف فقہاء کی اصطلاح میں ہے ورنہ مناطقہ کے یہاں نوع کی دوسری تعریف ہے یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جائے یعنی مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں اور فقہاء اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں، اسی طرح جنس کی تعریف میں مناطقہ کے یہاں کہنا پڑے گا کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جائے، الغرض بات یہ چل رہی تھی کہ اگر وہ متعین معنی متعین نوع ہے تو اس کو خاص النوع کہتے ہیں اور اگر وہ متعین معنی من جملہ اجناس کے کوئی متعین جنس ہے تو اس کو خاص الجنس کہتے ہیں، جو خاص کی تیسری قسم ہے جیسے انسان ایک متعین جنس ہے اجناس میں سے، کسی بھی جنس کو لاعلی التعیین انسان نہیں کہہ

نکلے اور اس جنس یعنی انسان کے تحت بھی ایک ہیں یعنی حیوان ناطق چنانچہ معنی کے متعین ہونے اور ایک ہونے کی بنا پر ہی اس کو خاص کہا گیا ہے، اور بعض اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں کہ جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے، جیسے انسان کے افراد مرد وعورت ہیں اور ان کی غرضیں بھی الگ الگ ہیں جیسا کہ ابھی ابھی احقر نے عرض کیا ہے اور انسان اپنے افراد پر علی سبیل البدلیت صادق آئے گا نہ کہ عام کی طرح علی سبیل الشمول، لہذا خاص کی تین قسمیں ہوگئیں:

۱ خاص الفرد (شخص معین) جیسے زید، عمرو وغیرہ

۲ خاص النوع (نوع معین) جیسے رجل، امراۃ، فرس وغیرہ

۳ خاص الجنس (جنس معین) جیسے انسان، حیوان وغیرہ

اور یہ تینوں قسمیں بمعنی معلوم میں آگئیں اور بمسمی معلوم کی قید تخصیص بعد التعمیم ہے، کیونکہ مسمی معلوم یعنی شخص معین میں خصوص زیادہ ہے کہ اس کا کوئی فرد بھی نہیں ہوتا، جیسے زید (ذات خاص) یا یوں کہیے کہ معنی معلوم سے مراد مفہومات کلیہ ہیں اور مسمی معلوم سے مراد جزئی ہے، لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع وخاص الجنس معنی معلوم میں آگئیں اور خاص الفرد مسمی معلوم میں آگئی، یا یوں کہیے کہ معنی معلوم سے مراد اعراض ہیں یعنی جو قائم بنفسہ نہ ہوں جیسے علم، جہل، سفیدی، سیاہی وغیرہ اور یہ خاص المعنی کہلائے گا، اور مسمی معلوم سے مراد جواہر ہیں یعنی جو قائم بنفسہ ہوں جیسے دار، زید، رجل، انسان وغیرہ لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع اور خاص الجنس اور خاص الفرد تینوں قسمیں مسمی معلوم میں آگئیں، یہ تینوں تفسیریں ہوئیں جو میں نے عرض کی ہیں۔

فوائد قیود لفظ کہنے سے موضوع اور مہمل دونوں داخل ہوگئے تھے تو وضع کی قید سے مہمل نکل گیا، اور معلوم سے مراد اگر معلوم المراد ہو تو مشترک نکل گیا کیونکہ اس کی مراد معلوم اور متعین نہیں ہوتی بلکہ مشترک اپنے ہر ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور علی الانفراد کی قید سے عام نکل گیا کیونکہ وہ افراد سے قطع نظر ہو کر دلالت نہیں کرتا بلکہ افراد کو شامل ہو کر دلالت کرتا ہے اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو اب مشترک معلوم کی قید سے خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے یعنی لفظ سے اس کے معنی ظاہر ہوتے ہیں لہذا اب مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہو جائے گا یعنی مشترک اور عام دونوں، کیونکہ علی الانفراد کا اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہو اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو یعنی خاص کا صرف ایک معنی ہو لہذا مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک دو یا چند معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام کا نکلنا تو ظاہر ہے کہ عام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جبکہ خاص افراد سے منفرد ہوتا ہے۔

مزید وضاحت: خاص معنی واحد پر اطلاق کے لئے وضع کیا جاتا ہے مگر وحدت کا صرف یہ مطلب نہیں کہ خاص اس لفظ کو کہیں گے جو افراد میں سے صرف ایک فرد پر بولا جائے بلکہ وحدت کبھی حقیقیہ ہوتی اور کبھی اعتباریہ، وحدت حقیقیہ کا مطلب تو یہ ہے کہ خاص صرف ایک متعین شخص پر بولا جائے جیسے زید، خاص الفرد ہے، اور وحدت

درمیان مختلف فیہ ہے، لہٰذا متفق علیہ کو مختلف فیہ پر مقدم کر دیا۔

فائدہ: خاص کی تعریف میں لفظ آ جانے سے تقسیم ہے نہ کہ جزء ہے شک۔

فائدہ: مصنف کو وضع والد تم فی الفصل کہنا چاہیے تھا تاکہ فصل فی الخاص والعام کو تعریف درست ہو جاتی۔

● یہاں اعتباری تعریف ہے نہ کہ حقیقی جیسے وہ فی المعنۃ میں لفظ وضع میں مصنفؒ نے لفظ کے بجائے کلم کیوں استعمال نہیں کیا؟ الجواب: یہ تعریف مطلق خاص کی ہے نہ کہ مخصوص کتاب اللہ کے خاص کی کہ ادب کی رعایت ضروری ہو۔

فائدہ: معنی اور مسمیٰ اور مفہوم اور مدلول سب متحد بالذات ہیں یعنی ما حصل فی الذہن کو کہتے ہیں البتہ اعتباری فرق ہے کہ معنی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جائے تو اس کو مفہوم کہہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرے تو اس کو مدلول کہہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ اپنے مسمیٰ کے لئے وضع ہوتا ہے تو اس کو مسمیٰ کہہ دیتے ہیں۔

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ إِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَإِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

ترجمہ

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو یا تو لفظ کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مسلمون اور مشرکون اور یا معنی کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔

تشریح: عام وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو کسی خاص مقدار میں حصر کئے بغیر خواہ یہ شمول لفظی ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون اور مشرکون وغیرہ کہ ان میں علامت جمع واؤ موجود ہے اور یہ دونوں بیک وقت بہت سے افراد مسلمین و مشرکین کو شامل ہیں، اور خواہ یہ شمول معنوی ہو، جیسے مَنْ اور مَا کہ ان میں بظاہر جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے البتہ معنی کے اعتبار سے اگر ان سے عموم مراد لیا جائے تو یہ عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اگر خصوص کا ارادہ کیا جائے تو یہ خصوص کے لئے بھی استعمال ہو جاتے ہیں، جیسے قرآن میں ہے أَفَمَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ اس آیت میں مَنْ کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے مَنْ اور مَا میں سے مَنْ برائے عقلاء اور مَا برائے غیر عقلاء ہے، اور ان دونوں یعنی مَن اور مَا میں سے ہر ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ بھی ہو جاتا ہے، جیسے وَلَا أَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا أَعْبُدُ میں مَا سے مراد ذات خداوند تعالیٰ ہے، اور مَن اور مَا کی طرح اسم جمع مثلاً قوم اور رہط وغیرہ میں بھی معنی کے اعتبار سے عموم ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے اور اسم جمع کا اطلاق تین اور اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے۔

فوائد قیود: كُلُّ لَفْظٍ بمنزلہ جنس کے ہے اس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہو گئے تو يَنْتَظِمُ کہہ کر مشترک نکل گیا کیونکہ وہ اپنے معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اپنے معانی میں سے ہر ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ سے مراد یہاں لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس لئے مہمل اس میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اس کو نکالنے کی ضرورت پیش آئے اور جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ کہہ کر خاص نکل گیا اس لئے کہ وہ افراد کی جماعت پر دلالت نہیں

جمیع تو اس کے اندر حکم کا تعلق مضاف الیہ کے مجموعے سے ہوگا جیسے جمیع من فاز بالامتحان فله درهم (لہذا اگر دس یا کم و بیش طالب علم اگر امتحان میں کامیاب ہوئے تو ان تمام کو مجموعی اعتبار سے ایک درہم ملے گا نہ کہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ ایک ایک درہم۔

یا وہ اسماء جو جمعیت پر دلالت کریں جیسے قوم رهط جماعة جمیع جمیع معشرة عاشة وغیرہ۔

النحو واللغة: ينتظم باب افتعال سے مضارع کا واحد مذکر غائب ہے لفظا ای اسماء لفظیا اور معنی ای انتظاما معنویا لاامحالة: لا لائے نفی جنس کا اسم اور خبر محذوف ہے مثلا موجود وغیرہ فصل فی الخاص والعام هذا مبتدا محذوف ہے اور فصل خبر اور فی الخاص والعام متعلق کائن کے ہوکر فصل کی صفت، نیز فصل کو مبتدا بنا اور فی الخاص والعام کو خبر بنانا بھی درست ہے اور مبتدا کا نکرہ ہونا اس وجہ سے صحیح ہے کہ اس سے ایک نئی بات بتانا مقصود ہے۔

وحُكْمُ الخاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لامُحَالَةَ فَإِنْ قَابَلَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسُ فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّأْنِيثِ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ۔

ترجمہ

اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر قطعی و یقینی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے پس اگر خبر واحد یا قیاس خاص کے مقابل و معارض ہو جائیں تو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی (کمی زیادتی) کئے بغیر دونوں پر عمل کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ (یعنی اگر دونوں پر عمل ممکن نہ ہو) کتاب اللہ (کے خاص) پر عمل کیا جائے گا اور اس (خبر واحد یا قیاس) کو جو کتاب اللہ کے خاص کے معارض ہو، ترک کر دیا جائے گا، خاص کی مثال اللہ تعالی کے قول یتربصن بانفسهن ثلثة قروء میں ہے کیونکہ لفظ ثلثة متعین عدد (تین) کی معرفت میں خاص ہے لہذا اس پر عمل واجب ہے، اور اگر اقراء یعنی قروء کو اطہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ اسی طرف گئے ہیں، اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض (استعمال کے اعتبار سے) اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی (یعنی ثلثة قروء کے اندر قروء صیغہ جمع کو ثلثة مؤنث لفظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے) جس نے اس بات پر دلالت کی کہ قروء مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو (اگر امام شافعیؒ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے اور اقراء کو اطہار پر محمول کر لیا

کی گئی کہ بذریعہ حیض، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر عدت طہر سے گذاری جائے اور ثلثہ قروء میں قروء یعنی اقراء کو اطہار پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص پر ترک عمل لازم آئے گا کیونکہ جنہوں نے لفظ قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر پورے کر ثابت نہیں کر سکیں گے بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض حصہ ثابت ہوگا اور تیسرے سے مراد وہ ہے جس میں طلاق پڑی ہے، مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر عدت طہر کے ذریعے شمار کی جائے اور طلاق شرعی بھی طہر ہی میں دی جائے گی تو جس طہر میں طلاق دی ہے اس کی دو صورتیں ہیں، اس طہر کو عدت میں شمار کیا جائے یا عدت میں شمار نہ کیا جائے لہٰذا اگر اس طہر کو بھی عدت میں شمار کریں جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور اس کے علاوہ بقیہ دو طہر مزید عدت میں شامل کئے جائیں تو اس صورت میں تقریباً ڈھائی طہر ہوتے ہیں یعنی دو طہر مکمل اور تیسرے کا بعض حصہ، کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے ظاہر ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر ہی چکا ہوگا مثلاً فرض کرلو کہ نصف طہر گذر چکا ہے اور دو طہر اس کے علاوہ اور گذارے جائیں تو ڈھائی طہر ہو گئے اور اگر اس طہر کے علاوہ جس میں طلاق دی ہے مزید تین طہر عدت میں شمار کئے جائیں تو اب ساڑھے تین طہر ہو گئے ظاہر ہے کہ ثلثة کے موجب پر دونوں شکلوں میں سے کسی شکل میں بھی عمل نہ ہو پایا لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدت حیض کے ذریعے سے گذاری جائے گی کیونکہ طہر کے ذریعے عدت گذارنے میں یا ڈھائی طہر ہوتے ہیں یا ساڑھے تین حالانکہ آیت میں لفظ ثلثة خاص ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب کہ طہر میں طلاق دیکر عدت حیض کے ذریعے سے شمار کی جائے اور حدیث اور قیاس سے بھی عدت حیض ہی کے ذریعے گذارنا ثابت ہے، حدیث یہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت کی گئی ہے طَلَاقُ الْاَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، ظاہر ہے کہ آزاد عورت اور باندی کے درمیان عدت گذارنے کے سلسلہ میں تو کوئی فرق نہیں ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف ہے تو قیاس کے اعتبار سے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت بھی ڈیڑھ حیض ہونی مگر چونکہ طلاق اور حیض میں تجزی نہیں ہے اس لئے بجائے ڈیڑھ کے طلاق اور عدت دونوں چیزیں دو دو عدد کر دی گئیں لہٰذا آزاد عورت اور باندی کے درمیان مقدار میں تو تفاوت ہوگا نہ کہ اصل عدت میں، لہٰذا باندی اور آزاد عورت دونوں کا حیض سے عدت گذارنا ثابت ہو گیا۔

حنفیہ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَدَعُ الصَّلٰوةَ اَيَّامَ اَقْرَائِهَا اَیْ اَیَّامَ حَیْضِهَا مستحاضہ عورت ایام حیض میں نماز ترک کرے گی، غور فرمائیے کہ حدیث کے اندر قرء سے حیض مراد ہے، وقوله عليه السلام لفاطمة اذا اتاك قرءك فدعي الصلوة یہاں بھی قرء سے مراد حیض ہے (قدوری) اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ عدت حیض کے ذریعے سے ہو کیونکہ یہ عدت براءت رحم کا پتہ لگانے کے لئے ہے اور براءت رحم کا پتہ حیض سے ہوگا نہ کہ طہر سے۔ (بدائع ص ۲۰۷، ج ۳)

امام شافعیؒ کا مسلک اور دلیل: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عدت طہر کے ذریعے گذاری جائے گی اور دلیل میں تین باتوں کو پیش کرتے ہیں کہ نحو کا قاعدہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کا تمیز یعنی عدد کا معدود جمع ہوتا ہے جس میں تمیز یعنی معدود کے

ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کی ہو ورنہ استقرار حمل ہو کر عدت کے طویل ہونے کا خطرہ ہے۔

فائدہ: غیر ذوی العقول کی جمع واحد مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے مگر عدد اور معدود کے قاعدہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ مثلاً قروء جب غیر ذوی العقول کی جمع ہے تو مؤنث کے حکم میں ہوگی لہذا عدد کو مذکر لانا چاہیے اور ثلاث قروء کہنا چاہیے۔ طلباء عزیز! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہوگئی، اب بیدار مغزی کے پیش نظر چند اعتراضات اور جوابات اختیاری مطالعہ کے ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

اختیاری مطالعہ

نکتہ: خاص کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے یا قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو نہ احتمال قریب اور نہ احتمال بعید، نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی بغیر الدلیل یا قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو یہاں بھی معنی مراد ہیں لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ خاص کا حکم قطعی ہے کہ وہ غیر کا یعنی مجاز کا احتمال نہیں رکھتا یعنی وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو، اور وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، جیسے نص اور ظاہر کے بیان میں آپ پڑھیں گے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے تخصیص یا تاویل (مجاز) کے احتمال کے ساتھ ساتھ خواہ ظاہر و نص عام ہوں یا خاص لہذا اب یہ اعتراض پیدا نہ ہوگا کہ جب نص وظاہر (جو کبھی عام کے صیغہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی خاص کے صیغہ کے ساتھ) میں احتمال غیر ہے تو وہ ظنی ہو گئے قطعی نہ رہے تو جواب یہی ہے کہ یہ احتمال غیر بلا دلیل ہے جو قطعیت میں مضر نہیں ہے لا قطع الاحتمال، تو یہ اس مذہب پر ہے کہ حکم ظاہر و نص کا قطعی ہے اور احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو بلا دلیل ہو معلوم ہوا خاص بھی مجاز کا احتمال رکھتا ہے مگر وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو البتہ خاص بیان تقریر و تغییر کا احتمال رکھتا ہے۔ (نور الانوار ص۱۵/۸۶ متن و حاشیہ)

نکتہ: اعتراض، اگر حالت حیض میں کسی نے طلاق دے دی تو بالاتفاق یہ حیض عدت میں شمار نہ ہوگا لہذا حنفیہ کے نزدیک بھی عدت تین حیض سے زائد ہوگی لہذا اے حنفیو! تم ہمارے اوپر کیا اعتراض کرتے ہو ؎

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام ☆ وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

ج: یہاں طلاق شرعی کی عدت کا بیان ہے یعنی جو بحالت طہر ہو جو کہ طلاق سنی ہے اور مسلمان سے حالت حیض میں طلاق کا وقوع نادر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بجا ہے کہ عدت تین حیض سے زیادہ ہوگی تو جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی مجبوراً ہے کیونکہ حیض کا وہ دن جس میں طلاق دی ہے اس کو اگر عدت میں شمار کریں تو وہ ناقص ہے لہذا اس کی تکمیل کے لئے پورا چوتھا حیض ماننا پڑے گا اور حیض واحد میں تجزی نہیں ہے اس لئے چوتھا حیض عدت میں شمار ہوگا اور پہلا حیض کالعدم ہوگا۔

نکتہ: اب اگر کوئی شخص امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ثلاثۃ قروء پر عمل ممکن ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کو عدت میں شمار کرنے کے ساتھ ساتھ ادنیٰ طہر کو کامل طہر مان لیا جائے تو معترض کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ امام شافعیؒ ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں مانتے جیسا کہ امام شافعیؒ تیسرے طہر کے شروع ہونے کے بعد طہر کے تھوڑے سے حصہ کو کامل طہر نہیں مانتے کہ کامل طہر تسلیم کر کے شروع طہر میں کسی دوسرے آدمی سے اس معتدہ کے نکاح کو جائز قرار دیا جائے بلکہ امام شافعیؒ تیسرا طہر مکمل ہونے کے بعد عدت پوری ہونے کے قائل ہیں لہذا ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں کہ

نکاح کا صحیح قرار دینا (شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں) اور اس نکاح کو باطل اور ناجائز قرار دینا (احناف کے نزدیک) اور (عدت کے مکان میں) ٹھہرے رہنے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور رہائی کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور سکنی اور نفقہ دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور خلع کرنے اور طلاق دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور میراث کے احکام ان کی کثیر مقدار و شمار کے ساتھ (اسی اختلاف مذکور پر متفرع ہوتے ہیں)

تشریح. فیخرج علی هذا حُکمُ الخ اسی اختلاف مذکور کی وجہ سے کہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے گزاری جائے گی اور شوافع کے نزدیک طہر سے بہت سے مسائل میں احناف اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا، یعنی جبکہ عورت کو طہر میں طلاق دی ہو اور اب وہ عورت تیسرا طہر مکمل کرنے کے بعد تیسرا حیض گذار رہی ہو تو چونکہ شوافع کے نزدیک تین طہر مکمل ہونے کی وجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی اور حنفیہ کے نزدیک ابھی عدت باقی ہے کیونکہ اس تیسرے حیض کے ختم ہونے پر عدت پوری ہوگی لہذا مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف ہوگا۔

۱. حکم الرجعة الخ اگر ایک یا دو طلاق رجعی دے رکھی تھی تو شوہر تیسرے حیض میں رجعت کرسکتا ہے حنفیہ کے نزدیک، کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے اور عدت میں رجعت جائز ہے نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ شوافع کے نزدیک تیسرا حیض شروع ہوتے ہی تین طہر مکمل ہوگئے اور اس عورت کی عدت ختم ہوگئی اور عدت کے بعد شوہر کو رجعت کا استحقاق نہیں رہتا مصنف کا وزوالہ سے یہی مقصود ہے کہ شوافع کے نزدیک حق رجعت باطل ہوگیا۔

۲. وتصحیحُ نکاح الغیر الخ کوئی شخص اس عورت سے تیسرے حیض میں نکاح کرنا چاہے تو شوافع کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی اور ظاہر ہے کہ عدت میں کسی دوسرے کا نکاح صحیح نہیں ہوتا۔

۳. وحکمُ الحبسِ والاطلاقِ حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں وہ عورت عدت ہی کے مکان میں رہے گی ابھی اس کی رہائی نہیں ہوگی اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ عدت کے گھر سے نکلنے کی مختار ہوگی جہاں وہ جانا چاہے جاسکتی ہے لہذا عورت کا حبس ہمارے نزدیک ہوگا اور اطلاق یعنی اس کی رہائی امام شافعی کے نزدیک۔

۴. والمسکنِ والانفاقِ حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں بھی شوہر کو سکونت (رہنے کے لئے جگہ) اور نفقہ (خرچ) دینا پڑے گا کیونکہ ابھی اس عورت کی عدت باقی ہے اور شوافع کے نزدیک کچھ نہیں دینا پڑے گا کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے۔

۵. والخلعِ والطلاقِ تیسرے حیض میں مطلق اپنی معتدہ سے خلع کرسکتا ہے اور اگر کوئی صاف نہ بچی ہو تو اس کو بھی دے سکتا ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق، کیونکہ ابھی وہ عورت عدت میں ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم

ہو کر جدائیگی ہو گئی ہے اس لئے وہ اب نہ تو خلع کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی طلاق دے سکتا ہے۔

۲؎ وتزوج الزوج الخ تیسرے حیض میں شوافع کے نزدیک وہ مطلق اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے کیونکہ یہ عورت تو نکاح میں نہیں رہی کہ جمع بین الاختین لازم آئے جس کو قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے، قال اللہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز طلاق دینے والا اس عورت کے علاوہ چار عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے شوافع کے نزدیک، کیونکہ یہ معتدہ تو اب نکاح میں نہیں رہی کہ پانچ عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا لازم آئے اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو وہ مطلق اس معتدہ کے علاوہ چار عورتوں کو مزید نکاح میں جمع نہیں کر سکتا کیونکہ پانچ عورتوں کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے البتہ اس موجودہ عورت کے علاوہ مزید تین عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس معتدہ کے تیسرے حیض گذارنے کے زمانہ میں شوہر اس کی بہن سے شادی نہیں کر سکتا کیونکہ جمع بین الاختین لازم آئے گا اور جمع بین الاختین جائز نہیں ہے۔

۳؎ واحکام المیراث الخ اس عورت کے تیسرے حیض میں رہتے ہوئے اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو جائے تو چونکہ ابھی احناف کے نزدیک عدت باقی ہے تو یہ معتدہ وراثت کی مستحق ہوگی اور وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے اس معتدہ کے حق میں مرنے والا وصیت نہیں کر سکتا حدیث میں ہے لا وصیۃ لوارث (کہ وارث کے لئے وصیت درست نہیں) اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس کو وراثت تو نہیں ملے گی البتہ اجنبیہ ہونے کی وجہ سے مطلق مرتے وقت اس کے لئے وصیت کر سکتا ہے اور احکام میراث چونکہ کثیر تعداد میں ہیں جاری ہیں اس اختلاف پر جملہ احکام مختلف فیہ ثابت ہوں گے مثلاً تیسرے حیض میں اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو گیا تو اب یہ عورت حنفیہ کے نزدیک عدت وفات گذارے گی نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک تین طہر مکمل ہو جانے کی وجہ سے وہ عورت عدت سے بری ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابھی عدت میں ہے اور عدت میں من وجہ نکاح باقی رہتا ہے اور جب نکاح باقی ہے تو یہ عورت متوفی شوہر کی زوجہ کہلائی جس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن العظیم والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لہٰذا اب اس عورت پر عدت وفات گذارنی ہوگی، یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ یتربصن بظاہر خبر ہے اور خبر سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت امر سے ہوتا ہے تو اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ صیغے بظاہر خبر ہیں مگر معنی میں امر کے ہیں یہی حال والوالدات یرضعن اور حتی تنکح زوجا غیرہ وغیرہ کا بھی ہے کہ یہ صیغے بظاہر خبر ہیں مگر معنی انشاء ہیں۔

النحو واللغۃ. تخرج باب تفعیل سے مضارع کا واحد مذکر غائب. الحیض باب ضرب کا مصدر بمعنی رکنا الاطلاق باب افعال کا مصدر بمعنی چھوڑنا، آزاد کرنا. المسکن اسم ظرف (ان) رہنے کی جگہ، ٹھکانا. حکم الرجعۃ اور اس کے جملہ

معطوفات آپس میں مل کر بخرج کے قائل ہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا إِلَى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ رح

ترجمہ

اور اسی طرح (سابقہ آیت میں لفظ ثلثہ کے خاص ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم شریعت کی جانب سے مہر کی مقدار کی تعیین میں خاص ہے لہٰذا اس خاص پر اس قیاس کی وجہ سے ترک عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح عقد مالی ہے تو اس کو (دیگر) عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس میں (عقد نکاح میں) مال کی تعیین یعنی مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

تشریح: کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کے متروک ہونے کی دوسری مثال قد علمنا ما فرضنا الی آخرہ ہے اور وکذلک کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس سے پہلے ثلثة قروء میں لفظ ثلثہ خاص تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظ فرض اور فرض کی نسبت اللہ کی طرف ہونا خاص ہے اور فرضنا کے معنی اصطلاح فقہاء میں قدّرنا (مقرر کرنا) ہیں گویا غلبہ استعمال کی بنا پر فرض بمعنی تقدیر ہونا حقیقت عرفیہ بن گیا اور بولتے ہیں فرض القاضی النفقة ای قدّر۔ لہٰذا اس آیت کے اندر یہ بتایا ہے کہ مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے کہ مہر اس سے کم نہیں ہوسکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ ہم کو معلوم ہے جو ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے بارے میں مقرر کیا ہے یعنی مہر اور مہر اس لئے مراد لیا کیونکہ مقدار کا مقرر اور متعین ہونا مہر ہی کے اندر ہے کہ اس سے کم نہیں ہوسکتا، یہاں نفقہ وغیرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نفقہ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے، (نفقہ تو قاضی متعین کرتا ہے یا زوجین یا بذریعہ جماعت متعین کیا جاتا ہے) لہٰذا اس آیت میں مہر مراد ہے نہ کہ نفقہ وغیرہ البتہ اس آیت کے ایک جزء ما ملکت ایمانہم میں نفقہ مراد ہے، الحاصل مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے مگر مہر کی مقدار شرعی کی تعیین کا پتہ اس آیت سے نہیں چلتا اس لئے یہ آیت مجمل ہے جس کی اقل مقدار کی تعیین کو ہم نے حدیث اور قیاس کے ذریعہ سے پہچانا، (اور اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں مہر کی کمتر مقدار کی تقدیر مراد نہیں ہے (التلویح والتوضیح)) حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لا مهر دون عشرة دراهم اور حضرت عمر، علی، عبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا لا یکون المهر اقل من عشرة دراهم یعنی مہر دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور دس درہم کی مقدار کو ہم نے قیاس سے بھی پہچانا، قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دس درہم کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے معلوم ہوا کہ ایک عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہیں تو چونکہ مہر بھی ایک عضو (بضع) کے بالمقابل ہوتا ہے لہٰذا مہر دس درہم سے کم نہ ہوگا چنانچہ اگر نکاح میں قلیل شی کو مہر ٹھہرایا ہو یا مہر کا تذکرہ ہی نہ کیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط لگائی ہو تب بھی احناف کے نزدیک مہر دس درہم سے

کم نہ ہوگا اور محض اس بات کا اعتبار کرکے اس خاص پر ترکیب عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح تو محض ایک عقد مالی ہے چنانچہ اس کو دیگر عقود مالیہ پر قیاس کرلیا جائے اور نکاح میں مہر کی تعیین و تقدیر کو زوجین کی رائے پر موقوف کردیا جائے کہ خواہ زوجین دس درہم مہر طے کریں یا اس سے کم وبیش جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے مگر احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا بلکہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرکے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائیگا اور مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی۔

مسلک شافعی: امام شافعی فرماتے ہیں کہ مہر کی مقدار شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہے بلکہ جو چیز بھی ثمن بننے کی صلاحیت رکھے وہی مہر بن سکتی ہے اور مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جس طرح بیع اور اجارہ کہ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت دونوں متعاقدین کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے گویا امام شافعی نے مہر کو عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ بیع اور اجارہ تو محض حق العبد ہیں جبکہ نکاح میں حق اللہ بھی لازمی ہے اور نکاح میں سنت اور عبادت کی بھی حیثیت ہے اور اس کے لئے کچھ شرائط بھی ہیں مثلاً ہر مرد کا ہر عورت سے نکاح نہیں ہوسکتا اور نکاح بلا گواہ کے بھی نہیں ہوسکتا وغیرہ وغیرہ لہٰذا کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا اور **قد علمنا ما فرضنا** کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں نفقہ اور سکنٰی کا بیان ہے مہر کا بیان نہیں ہے اور **فرضنا** بمعنی **اوجبنا** (واجب اور ثابت کرنا) ہے جو ان کے معنی نفقہ ہیں اور اس پر دو طرح سے دلالت ہورہی ہے ایک تو یہ کہ **فرضنا** کا صلہ علیٰ نہیں آتا جبکہ **اوجبنا** کا صلہ علیٰ آتا ہے اور دوسرے یہ کہ **ما ملکت** کا عطف **ازواجهم** پر ہے اور **ما ملکت** سے مراد باندیاں ہیں اور ظاہر ہے کہ باندیوں کے لئے مہر واجب نہیں ہے بلکہ نفقہ اور سکنٰی واجب ہے تو معطوف علیہ میں بھی نفقہ وسکنٰی ہی مراد ہوگا گویا آیت کے معنی یہ ہیں **قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الأزواج والاماء من النفقة والسكنى** لہٰذا یہ آیت مہر سے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ نفقہ وسکنٰی سے متعلق ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ فرضنا کا صلہ واقعی علیٰ نہیں آتا مگر یہاں ایجاب کے معنی کی تضمین ہے گویا آیت کے معنی یہ ہیں **قد علمنا ما فرضنا اي قدرنا واوجبنا عليهم**۔

تضمین: کسی فعل یا شبہ فعل کے بعد دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی ملحوظ ماننا اس کے صلہ وغیرہ کو ذکر کرنے کے ساتھ (مشکل ترکیبوں کا حل) اور دوسری بات امام شافعی نے یہ فرمائی تھی کہ **ما ملکت** کا عطف **ازواجهم** پر ہے اور **ما ملکت** سے مراد باندیاں ہیں اور باندیوں میں مہر نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ **ما ملکت** سے پہلے دوسرا **فرضنا** محذوف ہے جو بمعنی **اوجبنا** ہے اور جملہ کا عطف جملہ پر ہے لہٰذا پہلا **فرضنا** بمعنی **قدرنا** ہے اور دوسرا **فرضنا** بمعنی **اوجبنا** ہے عبارت ہوگی **قد علمنا ما فرضنا اي قدرنا عليهم في ازواجهم وما فرضنا اي اوجبنا عليهم في ما ملكت ايمانهم** اور اس طرح کے محذوفات قرآن شریف کے اندر دیگر جگہوں میں بھی ہیں جیسے **الم تر ان الله يسجد له من في السموت ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس** کے اندر **كثير** سے پہلے ایک دوسرا **يسجد** محذوف ہے اور پہلے **يسجد**

ممکن ہو فسخ کیا جا سکتا ہے خواہ اقالہ کے ذریعہ یا خیارِ عیب وغیرہ کے ذریعہ تو اسی طرح نکاح کو بھی طلاق کے ذریعہ جس طرح شوہر چاہے باطل کر دے درست ہے مثلاً تینوں طلاقیں جمع کر کے دی جائیں اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ طہرِ واحد میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دیدی جائیں یا تفریق کر کے کہ ہر ایک طہر میں ایک طلاق دی جائے دونوں شکلیں مباح ہیں۔

لے واباح ارسال الخ امام شافعیؒ نے ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کو بھی مباح فرمایا ہے مثلاً انتِ طالقٌ ثلثا کہا جائے (جملة واحدة ای دفعة واحدة یکبارگی)

لے وجعل عقد النکاح الخ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نکاح عقد مالی کی طرح ہے اس لئے جس طرح بائع و مشتری کی رضامندی سے بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے جس کو اقالہ کہتے ہیں اسی طرح بیوی رضامندی کے ساتھ شوہر عورت سے روپیہ لیکر نکاح کو فسخ کر سکتا ہے جس کو خلع کہتے ہیں لہذا امام شافعیؒ نے نکاح کو خلع کے ذریعہ فسخ کرنے کے قائل مانا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر پھر دوبارہ اسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر کو از سر نو تین طلاقوں کا استحقاق ہوگا امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق تمام مسائل پورے ہونے کے بعد اب احناف کا مسلک سماعت فرمایئے احناف فرماتے ہیں کہ نکاح باعثِ ثواب ہے حدیث میں ہے النکاح من سنتی وقال فمن رغب عن سنتی فلیس منی نیز اہل و عیال والا شخص دو رکعت نماز پڑھے تو اس کو اسی رکعتوں کے برابر ثواب ملتا ہے جبکہ مجرد یعنی بے اہل و عیال والے شخص کو دو رکعتوں کا ثواب صرف دو رکعتوں ہی کے بقدر ملتا ہے الغرض نکاح سے بہت سی دینی اور دنیوی مصلحتیں وابستہ ہیں لہذا اگر نکاح کو باطل کرنا ہی ہے اور ایک نعمت سے جدا ہونا ہی ہے تو اس کے لئے ایسے طریقہ کو استعمال کیا جائے جس کو شریعت نے پسند کیا ہو اور اس کو مستحسن سمجھا ہو یعنی ایک طہر میں صرف ایک طلاق دی جائے اور وہ طہر ایسا ہو جس میں وطی نہ کی ہو کیونکہ اگر ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی کی گئی ہو تو استقرارِ حمل کے امکان کی وجہ سے عدت کے طویل ہونے کا امکان ہے اور عدت کا طویل ہونا یہ عورت کے لئے باعثِ مشقت ہے نیز طہر میں طلاق دینے سے ایک فائدہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر کا غصہ اس مدت میں فرو ہو جائے اور منافرت کا ازالہ ہو جائے جبکہ یہ فائدہ ایک ساتھ تین طلاق دینے کی صورت میں حاصل نہ ہو سکے گا امام صاحب ایک ساتھ تین طلاق دینے کو بہت بڑا عیب اور شریعت کے بالکل خلاف سمجھتے ہیں اور بعض صحابہ نے تین طلاق دینے والے شخص کو مستوجب قتل سمجھا ہے نیز حضور ﷺ نے تین طلاق دینے والے شخص کو فرمایا کہ تم اللہ کی کتاب سے کھیل کرتے ہو حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں اتنے میں ایک شخص اٹھ کر کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں اس کو قتل نہ کر دوں، الغرض طلاق ثلثہ دینے پر سرور کائنات تاجدار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتہائی ناراضگی فرمایا ہے اور خلع ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے نہ کہ فسخ نکاح کے درجہ میں لہذا پھر اگر اسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر باقی ماندہ دو طلاقوں کا حقدار ہوگا اور اگر دو طلاق دینے کے بعد خلع کیا ہے تو چونکہ اب طلاقیں تین ہو گئیں اس لئے یہ عورت احناف کے نزدیک

جس کی طرف امام شافعی کے اصحاب متقدمین گئے ہیں تین طلاقوں کے بعد (مطلقہ ثلثہ کا اسی مرد سے) نکاح ہونے میں برخلاف اس مذہب کے جس کو شوافع میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے (یعنی متاخرین شوافع کے نزدیک مطلقہ ثلثہ کا شوہر اول سے بغیر حلالہ کے نکاح صحیح اور درست نہ ہوگا)

تشریح۔ وکذالک یعنی جس طرح سابق میں لفظ فرضنا شامل تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظ تنکح نص ہے یعنی اس آیت کے اندر تنکح صیغہ واحد مؤنث غائب میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہوری ہے پنچہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری طلاق بھی دیدے تو اب اس کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ شوہر اول کے علاوہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے، دیکھئے آیت کے اندر نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے۔ (چنانچہ فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے) لہٰذا آزاد عورت کی طرف سے وجود نکاح ثابت ہے یہ صیغہ خاص ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ بالغہ لڑکی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کرسکتی ہے اس کے برخلاف امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ باکرہ اور ثیبہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنا نکاح بغیر اجازت ولی کے از خود نہیں کرسکتی بلکہ باکرہ لڑکی خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس پر تو ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے لیکن ثیبہ خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس کا نکاح اس سے اجازت لیکر ولی ہی منعقد کرے گا، امام شافعی کے نزدیک محض عورت کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، اور امام شافعی خبر واحد سے استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ سے مروی ہے ایما امرأۃ نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل کہ جو عورت بغیر اپنے ولی کی اجازت کے خود اپنا نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے (یہ آیت حلالہ کا حکم بتلا رہی ہے) نیز ایک دوسری حدیث ہے لا نکاح الا بولی کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

فیصلہ۔ یہاں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی یعنی یہاں ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہوجائے اور حدیث پر بھی عمل ہوجائے، لہٰذا اس خبر واحد (ایما امرأۃ نکحت) کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا کہ بالغہ لڑکی بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کرسکتی ہے نیز قرآن شریف کی دیگر آیات میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے ارشاد باری ہے فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن کہ جب عورتوں کی عدت مکمل ہوجائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو، اسی طرح ایک اور آیت ہے اذا وهبت نفسها اس میں بھی اپنے آپ کو ہبہ کرنے کی نسبت عورت کی طرف ہے نیز حدیث سے بھی ثابت ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے حضرت ابن عباس سے مروی ہے الایم احق بنفسها من ولیها کہ بیوہ عورت اپنے نفس کی ولی سے زیادہ حقدار ہے، لفظ ایم کے معنی ہیں الایم من لا زوج له بکرا کانت او ثیبا (ہدایہ ص۲۹۲ ج۱) اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ عورت جب عاقلہ بالغہ ہے اور وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کی حقدار ہے تو اپنے نفس پر بھی تصرف کی حقدار ہوگی

(ہدایہ وشرح وقایہ) رہی وہ حدیث جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے یعنی اَیُّمَا امراۃٍ الخ تو اس حدیث کی راوی حضرت عائشہ صدیقہؓ ہیں جبکہ ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا معلوم ہوا کہ یہ حدیث مرجوح ہے یا منسوخ ہے یا پھر اس حدیث میں باندی مراد ہے نہ کہ آزاد عورت اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی دوسری حدیث لانکاح الا بولیّ کمال کی نفی پر محمول ہے یا غیر کفو میں نکاح پر محمول ہے اور تنکح ظاہری اعتبار سے صغیرہ وبالغہ مطلقاً سب عورتوں کو شامل ہے حالانکہ یہاں مراد بالغہ لیا گیا ہے کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے نہ کہ صغیرہ۔

۳ سیاق کلام (فان طلقہا الخ) کی وجہ سے تنکح کی ضمیر بالغہ ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ تنکح امر کے معنی میں ہے اور امر بالغہ ہی کو ہوتا ہے نہ کہ صغیرہ کو، دوسری بات یہ ہے کہ نکاح نام ہے متعاقدین کے کلام کا اور کلام پایا جاتا ہے لفظ اور معنی دونوں سے اور معنی پایا جاتا ہے اختیار صحیح اور عقل کامل کے ذریعہ جبکہ نابالغہ کامل عقل نہیں رکھتی لہذا وہ تنکح کی مخاطب بھی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ نابالغ کے تصرف کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ وہ غیر مکلف ہوتا ہے اور اس کی بات کو صرف صورۃً کلام کہا جا سکتا ہے معنیً نہیں۔

ویتفرع منہ ای من الخلاف المذکور من انّ النکاح ینعقد بعبارۃ النساء عندنا دون عندہ مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ بلا اذن ولی محض عورتوں کے کلام سے شوافع کے نزدیک نکاح صحیح نہیں ہوتا اور حنفیہ کے نزدیک بلا اذن ولی محض عورت کے کلام سے نکاح صحیح ہو جاتا ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر مندرجہ ذیل مسائل میں حنفیہ اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا۔

۱ وطی کا حلال ہونا اور مہر، نفقہ اور سکنیٰ کا لازم ہونا اور طلاق کا واقع ہونا حنفیہ کے نزدیک تو صحیح ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جب بالغہ لڑکی کا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے از خود نکاح کرنا درست ہو گیا تو نکاح کے بعد شوہر کے لئے وطی کرنا بھی حلال ہے اور شوہر پر نفقہ اور سکنیٰ وغیرہ بھی لازم ہے لیکن شوافع کے نزدیک مذکورہ تمام امور صحیح نہیں ہیں کیونکہ جب نکاح بلا اذن ولی صحیح ہی نہیں ہوا تو شوہر کے لئے نہ وطی کرنا حلال ہے اور نہ مہر اور نہ نفقہ اور نہ سکنیٰ لازم ہے اور نہ طلاق دینے سے طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب نکاح ہی منعقد نہ ہوا تو طلاق واقع ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

۲ والنکاح بعد الطلقات الثلث الخ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین طلاق دیدے جس نے بلا اذن ولی از خود نکاح کر لیا تھا تو کیا جدید نکاح کے لئے حلالہ کرنا پڑے گا؟

۴ تین طلاقوں کے بعد عورت کا پھر اسی شوہر سے نکاح ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی کے اصحاب فرماتے ہیں کہ حلالہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نہ ہی نکاح ہوا تھا اور نہ ہی طلاق پڑی، اور جب طلاق پڑی ہی نہیں تو حلالہ کیوں کر ضروری ہوگا، اور اب جو نکاح ہو رہا ہے یہ نکاح ایسا ہے جیسا کہ ابتداءً نکاح ہو رہا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بلا ولی کی اجازت کے نکاح چونکہ صحیح ہو گیا تھا اور پھر تین طلاقیں دینا بھی صحیح ہوا، لہذا شوہر اول کے ساتھ نکاح کرنے کے

واجب ہوگا لہٰذا قطع ید تو چوری کے عوض میں ہوگا اور ضمان مالِ مسروق کو ہلاک کرنے کے عوض میں ہوگا۔

نوٹ: اگر چور کے پاس مالِ مسروق موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہو یا مالِ مسروق کو اس نے فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو اور وہ سامان مشتری یا موہوب لہ کے پاس موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں مشتری اور موہوب لہ سے وہ سامان لیکر اصل مالک کو واپس کر دیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہوتے ہوئے مالک کی ملکیت اس سامان میں بالاتفاق برقرار ہے اور اگر مشتری یا قابض کے پاس وہ مال موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو گیا ہو تو اب ضمان نہیں لیا جائے گا (بدائع الصنائع)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قطع ید کے ساتھ ساتھ چور سے ضمان بھی لیا جائے گا خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو گیا ہو یا اس نے قصداً ہلاک کر دیا ہو غصب پر قیاس کرتے ہوئے یعنی اگر غاصب شیٔ مغصوب کو مالک کے پاس سپرد کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کو ضمان دینا پڑتا ہے یعنی مالِ مغصوب کی قیمت دینی پڑتی ہے تو اسی طرح چور سے بھی مالِ مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد ضمان لیا جائے گا کیونکہ جس طرح غصب کے اندر غاصب نے حق غیر پر تعدی اور زیادتی کی ہے اسی طرح چور نے بھی مالِ غیر پر تعدی کی ہے، احناف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کتاب اللہ کے مقابلہ میں ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور چور پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

نکتہ جزاءً بما کسبا میں ما کو مصدریہ بھی کہا جا سکتا ہے عبارت ہوگی جزاء بکسبھما لہٰذا اب یہ قاعدہ جاری ہوگا کہ جب مضاف غیر معہود ہوتا ہے تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا چوری کی تمام کسب یعنی سرقہ اہلاکت استہلاک کی سزا قطع ید ہے۔

نکتہ غاصب کی سزا حاکم کی صوابدید پر موقوف ہے اور اگر وہ مسلح بدمعاش ہو تو اس کی سزا یہ ہے کہ پھر اس کے پیٹ میں گھسا دیا جائے۔

نکتہ: سرقہ میں ہاتھ اس وقت کاٹا جائے گا جبکہ کم از کم وزن دس درہم کی چوری کی ہو اور ہاتھ کو پہنچے سے کاٹا جائے گا غیر مجنون اور بچہ کا قطع ید نہ ہوگا اور اگر کسی شبہ کی وجہ سے چور کا قطع ید نہ ہو سکے تو پھر اس پر ضمان واجب ہوگا جزاءً بما کسبا میں ما اسم موصول بھی ہو سکتا ہے اور اس وقت اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی یعنی کسباہ۔

فائدہ: سارق کا اولاً دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر چوری کرے تو بایاں پیر، پھر بھی اگر چوری کرے تو اس کو قید میں بند کر دیا جائے گا جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے یا پھر جب تک وہ مر نہ جائے۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهِ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تَعْتِقُ.

ترجمہ

اور اس بات پر دلیل کہ کلمۂ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ

اگر ہو وہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے لڑکا تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیے تو وہ آزاد نہیں ہوگی

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمدؒ کا ذکر کردہ قول بھی ہے چنانچہ لفظ ما جس طرح اصطلاح فقہاء میں عام ہے اسی طرح لغت کے اعتبار سے بھی عام ہے اس پر مصنفؒ امام محمدؒ کے قول سے دلیل پیش کرتے ہیں اور امام محمدؒ فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام اللغۃ بھی ہیں یعنی جس طرح ان کا قول فقہ میں معتبر اور حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی ان کا قول حجت ہوتا ہے چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ اگر ہو جو کچھ حمل تیرے پیٹ میں ہے لڑکا تو تو آزاد ہے۔ اس میں لفظ ما عام ہے لہٰذا باندی اسی شکل میں آزاد ہوگی جب کہ کل حمل لڑکا ہی ہو لہٰذا اگر اس باندی نے اس حمل سے لڑکا اور لڑکی دونوں جنیں تو باندی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ما عموم کے لئے ہے اور عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ کل اولاد جو باندی نے جنی ہے لڑکے ہی ہوں اور اگر صرف ایک لڑکا جنا تو تب بھی وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے عام ہے یعنی کل حمل باعتبار اجزاء کے لڑکا ہی ہے جو لفظ ما کے عموم میں داخل ہے۔

ترکیب: الدلیل علی الخ مبتدا ما ذکرہ الخ خبر۔

وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ لَا صَلٰوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ

اور اسی کے مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول فاقرءوا ما تیسر من القرآن میں کہتے ہیں پس یقیناً قول باری تعالیٰ تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لئے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورۂ فاتحہ کی قرأت پر نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا ہے (یعنی نماز کا وجود اور جواز سورۂ فاتحہ پر موقوف نہیں ہے) اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی چنانچہ ہم نے ان دونوں پر یعنی قرآن کے عام اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم (مطلق قرأت) متغیر نہ ہو بایں طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرأت کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کے قول بمثلہ کی دو طرح تشریح کی جا سکتی ہے ۱۔ بِمِثْلِهِ أَيْ بِمِثْلِ مَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْعَامَّ الَّذِي لَمْ يَخُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَتَرْكِ مَا يُقَابِلُهُ حتیٰ کہ اگر کسی

جیسا کہ گذر چکا کہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور مثال سے اس کو واضح بھی کر دیا ہے لہٰذا اسی طرح قرآن کی اس آیت کے بارے میں بھی ہم کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظ ما عام ہے اور اس پر عمل کرنا قطعی ہے۔

ٹ ویعملہ ای بمثل ما مرّ ای ان کلمۃ ما کان عاماً فی المثال السابق ھکذا فی المثال الآتی

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ماقبل آیت مما کسبا میں ما عام تھا اسی طرح فاقرءوا ما تیسر من القرآن کے اندر بھی لفظ ما عام ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں مطلق قرأت فرض ہے جو بھی آسان ہو سورۃ فاتحہ ہو یا کوئی دوسری سورت یعنی کم از کم ایک بڑی آیت یا چھوٹی چھوٹی تین آیتیں لہٰذا اس عموم کی ضرورت میں سے یہ بات ہے کہ نماز کا جواز سورۃ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو بلکہ نمازی کو قرآن شریف میں سے جہاں سے بھی پڑھنا آسان ہو وہیں سے پڑھ لے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا متعین طریقے سے پڑھنا ہر رکعت میں فرض ہے لہٰذا سورۃ فاتحہ یا اس سے کسی حرف کو ترک کرنے سے نماز جائز نہیں ہوگی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاتحہ اور سورۃ دونوں فرض ہیں اور دونوں حضرات حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حدیث یہ ہے **لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب** کہ بغیر سورۃ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی اور دوسری **لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معھا او قال وشیئ معھا** (بدائع)" روایت کیا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ کے بغیر نماز نہیں ہوگی یا یہ کہا کہ سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور ملانے کے بغیر نماز نہیں ہوگی" اور فاتحہ اور سورت کی قرأت اس لئے بھی فرض ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں فاتحہ اور سورت کی قرأت پر مواظبت فرماتے تھے جو فرضیت کی دلیل ہے، حنفیہ جواب میں فرماتے ہیں کہ فاتحہ یا فاتحہ اور سورت دونوں کی قرأت کو فرض قرار دینا اطلاق قرآن کا نسخ کرنا ہے اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر کے ذریعے بھی جائز نہیں ہے تو خبر واحد کے ذریعے کیسے جائز ہوگا لہٰذا ہم قرآن کے عموم اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کریں گے کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم عام (فاقرءوا الخ) متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ہم حدیث کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ **لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب، لاصلوٰۃ کاملۃ الا بفاتحۃ الکتاب** کے معنی میں ہے یہاں تک کہ مطلق قرأت (سورۃ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت) کتاب اللہ کے حکم یعنی فاقرءوا ما تیسر کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورۃ فاتحہ کی قرأت حدیث کے حکم یعنی لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب کی وجہ سے واجب ہوگی لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی رکعت میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی یا صرف سورۃ فاتحہ پڑھی دوسری سورت نہیں ملائی تو ترک واجب کی بناء پر سجدہ سہو کرنا پڑے گا۔ اور رہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۃ فاتحہ اور سورۃ دونوں کی قرأت پر مواظبت فرمانا تو وہ فرضیت کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو واجب پر بھی مواظبت فرماتے تھے۔ **فائدہ**: جن روایات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں کسی میں بھی صاف الفاظ کے ساتھ یہ مروی نہیں ہے کہ تم امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو، بلکہ مطلق و مجمل الفاظ ہیں جن کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ قرأت صرف منفرد اور امام کے لئے لازم ہے نہ کہ مقتدی کے لئے، نیز قرأت خلف الامام کی روایات قرآن کی آیت **واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا** سے پہلے کی ہیں لہٰذا وہ منسوخ

ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قرأت کرنے والے مقتدی کے منہ میں پتھر ڈال دو تا کہ وہ منہ کو ہلا ہی نہ سکے۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے تو اس کے منہ میں انگارہ ڈالنا بہتر ہے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: بعض حضرات نے لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب کو خبر مشہور کہا ہے خبر واحد نہیں جیسا کہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے لیکن علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ اس روایت کو خبر مشہور کہنا جائز نہیں ہے اور بالفرض اگر اس کو خبر مشہور مان بھی لیا جائے تو کتاب اللہ کی تخصیص کے لئے خبر مشہور کا محکم ہونا ضروری ہے نہ کہ محتمل، اور یہاں یہ قوی احتمال ہے کہ لا صلوٰۃ میں نفی کو حقیقت کے بجائے کمال کی نفی پر محمول کیا جائے لہٰذا یہ حدیث محتمل ہے محکم نہیں ہے، پس ثابت ہو گیا کہ اس جیسی حدیث سے قرآن کی تخصیص صحیح نہ ہوگی۔

فائدہ: فرض نمازوں کی صرف پہلی دو رکعتوں میں اور وتر اور سنت اور نفل کی ہر رکعت میں قرأت فرض ہے اور سورۂ فاتحہ فرض نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی نمازوں کی سب رکعتوں میں ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے اسی طرح سورۂ فاتحہ کے علاوہ کوئی سورت ملانا فرض کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی سب نمازوں کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے اندر تو ایک آیت سے کم کی قرأت نہ ہونے کی تخصیص ہے اور جب تخصیص ہو گئی تو اس کا حکم ظنی ہو جانا چاہئے لہٰذا جب یہ ظنی ہو گیا تو اب اس سے مطلق قرأت کی فرضیت بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔

● یہ ہے کہ عرف میں ایک آیت سے کم پر قرأت کے نام کا اطلاق ہی نہیں ہوتا لہٰذا شروع سے کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ آیت مذکورہ کا حکم ظنی قرار دیا جائے نیز ایک آیت سے کم کی قرأت کو تو عرف عام میں قرأت کے ارادہ کے بغیر ہی پڑھ دیتے ہیں، جیسے بسم اللہ، الحمد للہ، سبحان اللہ معلوم ہوا کہ قرأت اسی وقت قرأت کہلائے گی جب کہ کم از کم ایک آیت ہو (بدائع) اسی طرح اگر جنبی اور حائضہ بلا ارادۂ قرأت ایک آیت سے کم کی قرأت کرے تو کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ کبھی کبھی تو بلا ارادہ پوری آیت ہی پڑھ دی جاتی ہے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کاموں کے شروع کرتے وقت پڑھ دیتے ہیں لیکن قرأت کے قصد سے ایک آیت سے کم کی قرأت بھی جنبی اور حائضہ کے لئے پڑھنا حرام ہے۔ (بدائع ص ۲۹۷ ج ۱)

نکتہ: آیت مذکورہ میں فرمایا کہ جو آسان ہو نماز میں اسی کی قرأت کرلو حالانکہ بعض حفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھنا آسان ہوتا ہے تو کیا وہ نماز میں پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اقل مقدار کا اعتبار کیا جائے گا کہ کم از کم بڑی ایک آیت پڑھنی ضروری ہے جو کہ آسان ہو اور چھوٹی تین آیتیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ من القرآن میں اگر من تبعیضیہ مان لیں تو بعض قرأت مراد ہوگی نہ کہ تمام جو آسان ہو۔

ترکیب: ماتیسر من القرآن میں ما موصوفہ ہے تیسّر باب تفعّل سے ماضی کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے من بیانیہ یا تبعیضیہ عبارت ہوگی فاقرؤا اکلّ اَیِّ تیسّر۔

نکتہ: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فاقرؤا ما تیسر الخ تو تہجد کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی فرضیت منسوخ ہو گئی لہٰذا جو تہجد کا جزء ہے یعنی قرأت تو وہ بھی منسوخ ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاقرؤا الخ کے عموم الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ خصوصی واقعہ کا

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنَّهُ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِءٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ میں کہا کہ یہ قول اس جانور کے (کھانے کو) حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس پر قصداً بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متروک التسمیہ عامداً کے متعلق معلوم کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہے پس آیت اور خبر کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر ترک تسمیہ عامداً سے جانور کے کھانے کی حلت ثابت ہو جائے تو ترک تسمیہ ناسیاً سے جانور کے کھانے کی حلت یقیناً ثابت ہوگی پس اس وقت کتاب اللہ کا حکم (بالکلیہ) مرتفع اور ختم ہو جائے گا لہٰذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح: وَقُلْنَا كَذٰلِكَ الخ اَيْ قُلْنَا مِثْلَ مَا قُلْنَا مِنْ قَبْلُ اِنَّ الْعَامَّ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ مِنْهُ شَيْءٌ قَطْعِيٌّ فَلَا يُعَارِضُهُ مَا هُوَ ظَنِّيٌّ یعنی مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح ہم نے ماقبل میں عام غیر مخصوص منہ البعض کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی ہے اور ظنی شی اس کے معارض نہیں ہو سکتی اور اس کی چند مثالیں بھی بیان کی جا چکی ہیں تو اسی طرح ہم قرآن کی اس آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظ ما عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس جانور پر ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہے اب بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصداً بسم اللہ چھوڑ دی ہو اور آیت کے عموم میں بظاہر دونوں شکلیں داخل ہیں یعنی بسم اللہ کو قصداً ترک کر دیا ہو یا سہواً بسم اللہ ترک ہو گئی ہو تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے اور ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے کیونکہ آیت کے الفاظ اس بات کے مقتضی ہیں کہ ترک تسمیہ قصداً ہو یا سہواً بہر دو صورت اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت متروک التسمیہ سہواً کو شامل نہیں ہے اور اس کی چند وجوہ ہیں جن میں سے ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ عند الذبح کو فسق فرمایا ہے (وانہ لفسق) حالانکہ ترک تسمیہ سہواً فسق نہیں کہلاتا کیونکہ سہو اور بھول بندہ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی طرف سے ہوتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں بھول چوک سے کوئی شخص کچھ کھا لے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح یہاں بھی ہے کہ ذبح کرتے وقت بھول سے بسم اللہ چھوٹ گئی ہو تو معاف ہے نیز بھول چوک اور نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا حدیث میں ہے رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ لہٰذا معلوم ہوا کہ ترک تسمیہ سہواً اس آیت میں

ذبح سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار مکہ کے سوال کرنے کے نتیجہ میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ کہتے تھے کہ تم اللہ کی عبادت کا دعویٰ رکھتے ہو اور اللہ کے مارے ہوئے جانور کو کھاتے نہیں ہو تو اس پر یہ آیت یعنی سابقہ آیت **لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ** کے نازل ہوئی کہ اس جانور کو کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور نہ کھاؤ اس ذبیحہ کو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یعنی یا تو سرے سے بسم اللہ پڑھی ہی نہ ہو کہ وہ جانور اپنی طبعی موت مرا ہو یا ایسا جانور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور یونہی ذبح کر لیا گیا ہو معلوم ہوا کہ آیت جانور کے کھانے سے متعلق ہے نہ کہ مطلق کھانے سے متعلق۔

نکتہ: اگر کسی جانور پر اللہ کے نام کے ساتھ ساتھ غیر اللہ کا بھی نام لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال نہیں ہوگا اسی طرح وہ جانور جو غیر اللہ کے لئے مشہور ہو گیا ہو اس پر چاہے اللہ کا نام ہی لیا ہو اس کا کھانا درست نہیں ہے جیسے بکرا شیخ سدو کا یا گائے سید احمد کبیر کی یا مرغا زین خان کا۔

فائدہ: بوقت ذبح چار رگیں کاٹی جاتی ہیں ۱ حلقوم یعنی سانس کی رگ ۲ مری یعنی غذا کی رگ ۳ ۴ ودجان یعنی وہ دو رگیں جو حلقوم اور مری کے پہلو میں گردن کے نصف میں حلق کی طرف ہوتی ہیں۔ (درمختار)

نکتہ: تسمیہ کسی بھی زبان میں کر سکتے ہیں نیز تسمیہ ذبح کی جانب سے لازم ہے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔

فائدہ: اہل شرک اور مجوسی اور بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا البتہ یہود اور نصاریٰ اگر اللہ کے نام پر ذبح کریں تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اسی طرح یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ بھی کھایا جائے گا جبکہ انہوں نے کفر و شرک کو اختیار نہ کر لیا ہو۔

ترکیب: وقلنا کذلک الخ ای قلنا قولا مثل ذلک القول، لو شرطیہ لثبت الحل الخ، لو اگرچہ شرطیہ جزاء کے انتفاء کے لئے آتا ہے مگر یہاں ثبوت جزاء کے لئے ہے یوجب فعل متروک التسمیۃ عامدا میں عامدا حال ہے اور ذوالحال المتروک ہے جو لفظ المتروک سے مفہوم ہوتا ہے۔

اللغۃ: لاتاکلوا باب نصر سے نہی حاضر، التسمیۃ باب تفعیل کا مصدر، عامدا باب ضرب سے صیغہ اسم فاعل، ناسیا باب سمع سے صیغہ اسم فاعل، کلوا امر حاضر، یمکن باب افعال سے مضارع معروف، یرتفع باب افتعال سے مضارع معروف۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِي بِعُمُومِهِ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی مثال سابق کی طرح مندرجہ ذیل مثال بھی ہے کہ) اللہ تعالیٰ کا قول وامہاتکم اللاتی ارضعنکم اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کے (دودھ پینے والے کے ساتھ) نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے لاتحرم المصۃ الخ یعنی ایک دفعہ چوسنا یا دو دفعہ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا ہے اور نہ ایک دفعہ بچہ کے منہ میں پستان دینا اور نہ دو دفعہ

دیا (یعنی حرمت کو ثابت نہیں کرتا) پس قول باری تعالیٰ اور خبر کے درمیان توفیق و تطبیق ممکن نہیں ہے لہٰذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح: وکذلک الخ ای مثل ما ترکنا الخبر بمقابلة العام الذی لم یخص منه البعض یعنی حسب سابق کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کرنے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، اس آیت کے اندر لفظ ارضعن عام ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر تمہاری وہ مائیں بھی حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے یعنی ان سے نکاح کرنا حرام ہے قلیل دودھ پلایا ہو یا کثیر لہٰذا لفظ ارضعن اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ کے نکاح کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتا ہے (رضیع کے ساتھ) نیز حدیث میں ہے قلیل الرضاع وکثیرہ سواء یعنی تھوڑا دودھ پلانا اور زیادہ دودھ پلانا دونوں برابر ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے (بدائع ص ۲۰۳، ج ۳) اس کے برخلاف ایک حدیث ہے لاتحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان یعنی ایک مرتبہ بچہ کا مرضعہ کی پستان کو چوسنا یا دو مرتبہ چوسنا یا دودھ پلانے والی کا اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دفعہ داخل کرنا یا دو دفعہ داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ ایک یا دو مرتبہ بچہ کے پستان چوسنے سے یا ایک دو مرتبہ دودھ پلانے والی کا اپنے پستان کو بچے کے منہ میں داخل کرنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمت رضاعت پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی مگر قرآن وحدیث میں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لہٰذا خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور قرآن کے عموم کو باقی رکھا جائے گا نیز حدیث مذکور لاتحرم المصة الخ کی اسناد میں طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس میں اضطراب ہے لہٰذا یہ حدیث یا تو کتاب اللہ کی وجہ سے مردود ہے یا منسوخ ہے (ہدایہ بحوالہ قدوری ۱۶۸)

نوٹ: المصة بمعنی چوسنا یہ رضیع کا فعل ہے یعنی دودھ پینے والے بچہ کا اور الاملاجة بمعنی پستان کو بچے کے منہ میں داخل کرنا یہ مرضعہ کا فعل ہے یعنی دودھ پلانے والی کا۔

تنبیہ: اتنی بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ حرمت رضاعت بچپن کی عمر یعنی دو سال تک کی عمر میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انما الرضاعة من المجاعة یعنی رضاعت سے جو حرمت ثابت ہوتی وہ اسی زمانے کے دودھ پینے سے ثابت ہوگی جس زمانہ میں دودھ سے ہی بچے کا نشوونما ہوتا ہے یعنی جو دودھ مجاعۃ یعنی بھوک کو دفع کرے لہٰذا بچے کے علاوہ کبیر شخص کی بھوک چونکہ محض دودھ سے دفع نہیں ہوتی بلکہ غذا کھانا اور خوراک سے دفع ہوتی ہے اس لئے دو سال کی عمر کے بعد کا دودھ پینا حرمت کو ثابت نہیں کرے گا اور مدت رضاعت کا دو سال ہونا صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

نوٹ: لاتحرم المصة ولا المصتان الخ کی ایک دوسری توجیہ اور پانچ گھونٹ سے حرمت رضاعت ثابت ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کا استدلال اگر دیکھنا چاہو تو اس کو اختیاری مطالعہ میں دیکھو نیز اس اختیاری مطالعہ سے

آپ کو ایسی ایسی باتیں معلوم ہوں گی جو آپ کے دل میں گھوم رہی ہیں اور جن کو ظاہر کرنے پر آپ کا دل بے تاب ہے۔

اختیاری مطالعہ (کسی طالب علم کو دودھ اتر آئے تو؟ یا شوہر بیوی کا دودھ پی لے تو؟)

نکتہ: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی ان کا استدلال حدیث عائشہؓ سے ہے عن عائشۃؓ انہا قالت کان فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی رسول اللّٰہ علیہ وسلم یعنی قرآن میں حرمت رضاعت کے لئے دس رضعات ہونا نازل ہوا (دس مرتبہ دودھ پینا) پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات باقی رہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی ہے، اور اب صرف مطلق دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثابت ہونا باقی رہا۔ آیتوں کا نسخ اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ آیت کسی کے ذہنوں سے بھلا دی جائے حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن سے بھی اور صفحات کتاب سے بھی بالکل غائب کر دی جائے اور لا تحرم المصۃ و لا المصتان الخ کی ایک توجیہ یہ ہے کہ حدیث میں یہ مثل مراد ہے کہ بچہ پستان کو ایک دو مرتبہ چوسے اور پستان سے دودھ نہ نکلے اسی طرح عورت اپنی پستان کو بچے کے منہ میں ایک دو مرتبہ ڈالے اور دودھ نہ نکلے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی ظاہر ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پستان سے فوراً دودھ نہیں نکلتا بلکہ دو چار مرتبہ پستان کو چوسنے اور سہولت سے دبانے کے بعد دودھ نکلتا ہے۔

مدت رضاعت دو سال ہے چنانچہ ایک دفعہ ایک دیہاتی کی عورت نے بچہ جنا اور وہ مر گیا چنانچہ عورت کی پستان میں دودھ ہوگی تو دیہاتی دودھ چوستا تھا اور کلی کر دیتا تھا ایک دفعہ ایک گھونٹ حلق میں چلا گیا تو اس نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ معلوم کیا، انہوں نے فرمایا کہ بیوی حرام ہو گئی اس دیہاتی نے پھر یہی مسئلہ عبداللہ ابن مسعودؓ سے معلوم کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حرام نہیں ہوئی کیونکہ حرمت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو گوشت پیدا کرے اور اس دودھ سے نشو ونما بھی ہو اور یہ خاصیت صرف اس دودھ میں ہے جو دو سال تک کی عمر میں پیا جائے بنا بریں تمہارا اپنی بیوی کا دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی معلوم ہوا کہ اسی دودھ سے حرمت ثابت ہوگی جو صرف دو سال کی عمر میں پیا جائے نہ کہ اس کے بعد دودھ پینے سے۔

مسئلہ: اگر مرد کے دودھ نکل آئے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر دودھ پینے کا شک ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر کنواری لڑکی کی پستان میں دودھ اتر آئے تو اس سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔

فائدہ. اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ آیت وامہاتکم التی ارضعنکم کا عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہونا لازم آ رہا ہے نہ کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے کیونکہ اس میں یہ تخصیص ہے کہ حرمت رضاعت مدت رضاعت ہی میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی نہ کہ اس کے بعد لہٰذا جب یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے تو یہ ظنی ہوگی اور جب یہ ظنی ہے تو خبر واحد لا تحرم المصۃ الخ سے اس میں مزید تخصیص ہو جانی چاہیے اور وہ یہ کہ ایک بار گھونٹ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہو۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ مدت رضاعت میں دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کی قید کو ہم نے خود قرآن کی آیت وامہاتکم التی ارضعنکم میں لفظ امہات سے سمجھا ہے کہ امہات یعنی اصول ہیں (یعنی لفظ ام کے معنی اصل کے ہیں) لہٰذا جب مائیں یعنی دودھ پلانے والیاں اصول ہیں تو دودھ پینے والے

بچے ان کی فروع اور ان کے اجزاء ہو گئے اور جزئیت اور بعضیت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ مرضعہ کے دودھ سے بچہ کا گوشت پوست اور ہڈیوں میں نشو ونما پیدا ہوا اور ہڈیوں اور گوشت میں نشوونما اسی دودھ سے پیدا ہوتا ہے جبکہ بچہ اس دودھ کا بالکلیہ محتاج ہو اور اس کی تمام تر غذا دودھ ہی ہو جیسا کہ حدیث انما الرضاعۃ من المجاعۃ کی احقر نے چند سطور قبل تشریح کی ہے جو مدت رضاعت ہی وہ مدت ہے جس میں محض دودھ سے ہی بچہ کا نشوونما ہوتا ہے برخلاف بعد کے کہ کبیر شخص کے گوشت و پوست کا مدار غذا اور خوراک پر ہوتا ہے لہذا مدت رضاعت کے بعد دودھ پینا اس آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو جب ثابت ہو گیا کہ اس آیت میں کوئی تخصیص بھی نہیں ہے لہذا یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے اور اس کا حکم قطعی ہے چنانچہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کو اپنے عموم پر برقرار رکھا جائے گا۔

اللغۃ ارضعن باب افعال سے ماضی کا جمع مؤنث غائب المرضعۃ باب افعال سے اسم فاعل مؤنث المصۃ مص یمص مصًا (ن۔س) چوسنا الاملاجۃ باب افعال دودھ پلانا۔

وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِيصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَبْقَى الثَّلٰثُ وَبَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِّ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا بِعِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِي هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيصِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْاِحْتِمَالِ

ترجمہ

اور بہرحال وہ عام کہ جس سے بعض افراد خاص کر لیے گئے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس عام پر باقی افراد میں عمل کرنا واجب ہے احتمال تخصیص کے ساتھ (یعنی جن افراد میں تخصیص نہیں ہوئی ان پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے) پس جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ باقی کی (یعنی باقی افراد میں سے کسی فرد کی) تخصیص اس حد تک جائز ہوگی کہ (عام کے تحت) تین افراد باقی رہ جائیں اور اس تخصیص کے بعد عام کی تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس (عام مخصوص منہ البعض جس میں تخصیص ہوتے ہوتے تین افراد باقی بچے ہیں) پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یہ تخصیص (یعنی ابتداءً دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص ہونے کے بعد خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ تخصیص) جائز ہے اس لئے کہ جس مخصص (تخصیص کرنے والی دلیل) نے عام کے تحت جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے تو اگر بعض

ذریعہ جیسے فی الابل السائمۃ زکوٰۃ، اور بدل البعض کے ذریعہ جیسے جاء نی القوم بعضھم اور تیسری شرط یہ ہے کہ مخصص عام کے ساتھ مقترن ہو یعنی عام کے تکلم کے بعد متصلاً مخصص آجانا چاہیے دونوں کے زمانے میں بُعد اور فصل نہ ہو جیسے فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ومن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر میں مخصص یعنی ومن کان مریضا عام سے مقارن ہے یعنی فمن شھد منکم الخ میں لفظ من عام ہے ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ صحیح ہو یا مریض ہو یا مسافر ہو ہر ایک کو روزہ رکھنے کا حکم ہے پھر بعد آیت سے مسافر اور مریض کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دیدی گئی، اور اگر عام اور مخصص کے درمیان بُعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ جزئی کہیں گے جیسے والمطلقات یتربصن بانفسھن الخ کے اندر المطلقات عام ہے مطلقہ قبل الدخول ہو یا بعد الدخول اس کو بظاہر عدت گذارنے کا حکم ہے پھر یا ایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ کے ذریعہ مطلقہ قبل الدخول کو حکم عام سے خارج کر دیا گیا کہ اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔

نوٹ: اگر عام سے بعض افراد کو دلیل غیر مستقل یا دلیل غیر لفظی کے ذریعہ خارج کیا گیا ہو یا عام اور مخصص میں بُعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے اور نہ اس سے عام قطعیت سے خارج ہوگا بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ مخصص کا عام سے مقارن ہونا اول مرتبہ شرط ہے اور یہ قید اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے لہٰذا دوسری مرتبہ تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی خواہ صفت وشرط وغیرہ ہی کے ذریعہ ہو (نور الانوار) امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے قصر العام علی بعض المسمیات مطلقاً، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کے لئے کلام مستقل مقترن کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تخصیص کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ ہو اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور کلام عام سے مقترن ہو یا منفصل اور جدا ہو سب درست ہے۔

دوسری بات: عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں چار مذاہب اور مصنفؒ کی عبارت کی تشریح ۱۔ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے، مصنفؒ اس مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض پر باقی افراد میں احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ احتمالی شی ظنی ہوتی ہے لہٰذا جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل مہیا ہو جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی اور عام کے تحت باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی عام کے اندر پہلی دفعہ تو دلیل قطعی (آیت قرآن یا حدیث مشہور یا اجماع) کے ذریعہ تخصیص ہوگی پھر بقیہ افراد میں بھی احتمال تخصیص باقی رہے گا لہٰذا وہ ظنی بن گیا اور چونکہ خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں اس لئے ظنی کے ذریعہ ظنی کی تخصیص درست ہے اور بقیہ افراد میں تخصیص کی دلیل وانما جاز ذلک سے بیان کر رہے ہیں کہ مخصص یعنی آیت یا حدیث مشہور یا اجماع نے جن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے ان کی دو صورتیں ہیں اور دونوں

دلالۃً ان کے اندر بھی موجود ہے، لہٰذا تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ہوں ان پر احتمالِ تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

الغرض پہلا مذہب جمہور حنفیہ کا ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور دلیل مذکور چونکہ اب عام کی دو صورتیں ہیں اور ہر صورت میں احتمال موجود ہے اور احتمال ہی ظنی ہوتی ہے مگر یہ بات ضروری ہے کہ اس عام پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ حجت بھی ہے کیونکہ صحابہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے، دوسرا مذہب شیخ ابو الحسن کرخی اور عیسیٰ ابن ابان کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض حجت نہیں رہتا نہ یقین کا فائدہ دے گا اور نہ ظن کا بلکہ اس میں توقف کیا جائے گا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور نہ اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح وہ قبل التخصیص قطعی تھا مخصوص (یعنی جن کی تخصیص کر دی گئی) معلوم ہو یا مجہول، چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر خاص کردہ افراد معلوم ہوں تو عام باقی افراد میں قطعی ہوگا اور اگر خاص کردہ افراد مجہول ہوں تو عام کسی حالت میں قابلِ حجت نہیں رہے گا نہ قطعی طور سے اور نہ ظنی۔

تیسری بات: تخصیص کتنے افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہے تو اس سلسلے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور نکرہ ہو اور معنی میں بھی اس کے جمعیت ہو یا پھر اسم جمع ہو کہ معنی میں تو جمعیت ہے مگر اس کا کوئی مفرد لفظی نہ ہو جیسے قوم اور رھط تو اس کی تخصیص عام کے تحت تین افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہو سکتی ہے اور اگر وہ عام ایسا صیغہ ہے کہ نہ لفظاً جمع ہے اور نہ معنیً بلکہ جمع کے معنی اس سے مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہوں جیسے من اور ما تو عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہ رہے کیونکہ اگر عام کے حکم کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہے گا تو عام کا حکم بے سود ہونا لازم آئے گا لہٰذا عام کے تحت ایک فرد ضرور باقی رہنا چاہیے، یہی حکم اسم جنس معرف باللام اور جمع معرف باللام کا ہے جیسے المرأۃ، النساء، المسلمون، المشرکون اور نکرہ تحت النفی چونکہ عموم کو فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عزیز طلبا! اس سبق میں بعض طلبہ کو کچھ اعتراضات الجھاتے ہیں ان شاء اللہ وہ اعتراضات اختیاری مطالعہ کو پڑھنے سے حل ہو جائیں گے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: بعض طلبہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب قوم و رھط وغیرہ میں کہ جو معنیً جمع ہیں تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہوتی ہے تو من اور ما بھی تو معنیً جمع ہیں اس میں بھی تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہونی چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ قوم تو اسم جمع ہے یعنی اس کے معنی میں جمعیت لازمی ہے صرف ایک فرد کے لئے لفظِ قوم کا استعمال درست نہیں ہے برخلاف لفظ من اور ما کے کہ معنی کے اعتبار سے ان کو عموم کے لئے استعمال کر لیتے ہیں جیسا کہ ماقبل میں مصنف نے اس کو عام معنوی کی مثال میں پیش کیا ہے مگر ان کے معنی میں عموم لازم نہیں ہے لہٰذا اس کو عموم کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو عموم کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور اگر خصوص کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو خصوص کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، عام کے لئے جمع کا ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا من اور ما معنیً جمع اور اسم جمع نہیں ہیں

اس میں سبب مطلق ہے جو ذکر کیا اور دوسری میں سبب مقید ہے۔ مطلق ہمارے نزدیک بمنزلہ خاص کے ہے اور قطعی ہے لہٰذا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کے اطلاق کو ختم نہیں کیا جائے گا کیونکہ مطلق کو مقید کرنا بمنزلہ نسخ کے ہے اور خبر واحد اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے کیونکہ ناسخ منسوخ سے اعلیٰ اور قوی ہونا چاہیے یا کم از کم مساوی ہو حالانکہ خبر واحد اور قیاس کتاب اللہ سے نہ اقوی ہیں اور نہ اس کے مساوی ہے بلکہ کمزور اور ضعیف ہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق بمنزلہ عام کے ہے اور ظنی ہے لہٰذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس کی تقیید جائز ہے۔

ذهب اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احناف کا یہ کہنا ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ممکن ہوگا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی۔ مثال کے طور پر فاغسلوا وجوهكم کے اندر وضو کا تذکرہ ہے اور اس میں اوصاف مذکورہ کا لحاظ کئے بغیر مطلقاً اعضاء ثلثہ کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور حنفیہ کا یہی مسلک ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ وضو میں نیت اور ترتیب کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث انما الاعمال بالنيات سے نیت ثابت ہو رہی ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے نیز وضو ایک عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی اور ترتیب کے ثبوت کے لئے حضرت امام شافعیؒ حدیث پیش کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لايقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه (ترجمہ) "اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں فرماتے۔ یہاں تک کہ وہ پانی کو اس کی جگہ میں رکھے یعنی پہلے اپنا چہرہ دھوئے پھر ہاتھ دھوئے" دیکھئے اس حدیث سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے کہ غسل ید کو ثم حرف عطف کے ذریعہ بیان کیا ہے اور ثم ترتیب کے لئے آتا ہے معلوم ہوا کہ پہلے منہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا، پھر مسح کرنا اور پھر دونوں پیر دھونے ضروری ہوں گے اور امام مالکؒ وضو میں پے در پے ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں انه صلى الله عليه وسلم امر رجلا صلى وعلى قدمه لمعة باعادة الوضوء والصلوة (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو اور نماز دونوں کے لوٹانے کا حکم فرمایا جس کے پیر میں کچھ چمک تھی) نیز حضورؐ پے در پے وضو فرمانے پر مواظبت فرماتے تھے جو دلیل وجوب ہے اور داؤد ظاہری وضو میں بسم اللہ کو ضروری اور شرط قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں حدیث یہ ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب اخبار آحاد ہیں ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی لہٰذا مطلق غسل اور مسح فرض ہے نہ کہ نیت اور ترتیب وغیرہ کیونکہ آیت میں ان دونوں کو مطلق بیان کیا ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ہے نیز مسح اور غسل صیغہ خاص ہیں جن کے معنی متعین ہیں یعنی غسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور مسح کے معنی ہیں پانی پہنچانا یعنی سر پر ہاتھ پھیرنا لہٰذا صحت وضو کے لئے دو چیزیں کافی ہیں یعنی اعضاء ثلثہ منہ، ہاتھ، پیر کا دھونا اور سر کا مسح کرنا (تسہیل الاصول) اور احادیث شریفہ سے جو باتیں ثابت ہو رہی ہیں وہ سب سنت ہیں جن پر عمل کرنے سے ثواب میں زیادتی ہوتی اور یہ احادیث اس درجہ اور مرتبہ کی نہیں ہیں کہ ان سے وجوب ثابت ہو جیسا کہ لاصلوة الا بفاتحة الكتاب

فتقبلوا الخ کے اندر واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس میں ترتیب کا لحاظ ضروری نہیں ہے جیسے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ کے اندر واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔ (بدائع ج ا ص ۱۰۰) اعتراض: ایک دفعہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھول گئے تھے وضو سے فارغ ہونے کے بعد یاد آیا تو فراغت کے بعد سر کا مسح کیا لہذا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ ﷺ وضو کا اعادہ فرماتے صرف مسح پر اکتفا نہ فرماتے۔ امام مالکؒ کے نزدیک موالات فرض ہے یعنی ایک عضو خشک نہ ہونے پائے کہ دوسرا دھولیں اور دلیل میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے، جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے ورنہ پھر تو مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہونے چاہئیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے جیسے رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ نبی نے اس پر بھی مواظبت فرمائی ہے، ہاں اگر مواظبت اس طرح ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ترک پر نکیر فرمائی ہو تو یہ وجوب کی دلیل ہے (نور الانوار ص ۲۶) اور حدیث مذکور جس میں اعادۂ وضو کا ذکر ہے تو وہ ضعیف ہے۔

عام اور مطلق کے درمیان فرق یہ ہے: عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور مطلق بعض غیر معین افراد کو بطریق البدلیت شامل ہوتا ہے البتہ مطلق کے معنی ہوتے متعین ہیں کہ عام تخصیص سے خالی ہوتا ہے جبکہ مطلق صفت کی قید سے خالی ہوتا ہے جیسے لفظ رقاب عام ہے تمام افراد کو شامل ہے بلا کسی تخصیص کے اور لفظ رقبہ کسی غیر معین ایک فرد کو شامل ہے اور صفت کی قید سے خالی ہے یعنی رقبہ مومنہ ہو یا غیر مومنہ۔ عام کے افراد کئی ہوتے ہیں جبکہ مطلق صرف ایک پر بھی صادق آسکتا ہے۔

التحقیق: بخبر الواحد والقیاس متعلق مقدم لایجوز کے ساتھ جیسا ہے اور فی قولہ متعلق موجود ہے کے ساتھ خبر شرط للنیۃ لایزاد کا نائب فاعل ہے والترتیب والموالات والتسمیۃ کا عطف اسی پر ہے وجہ موصوف ایجاد صفت اجتہاد: فاغسلوا میں غسل کا حکم ہے اور غسل مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص ہے، عام مشترک، مؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور ایک ہیں اور خاص کی تین قسمیں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص الفرد ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی ماقبل کی آیت میں غسل کو مطلق باقی رکھنے کی مثال کی طرح یہ مثال بھی ہے) اللہ تعالیٰ کے قول الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما الخ میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ (کی اس آیت) نے سو کوڑے مارنے کو زنا کی حد قرار دیا ہے لہذا اس پر بطور حد کے نبی کے قول البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام کی وجہ سے

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اللہ کے قول ولیطوفوا الخ میں مطلق طواف کے حکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول وارکعوا مع الراکعین رکوع کے معنی اور مفہوم میں مطلق ہے لہٰذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ مطلق رکوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور تعدیل ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آیت سابقہ کی طرح یہ آیت بھی ہے یعنی جس طرح پہلی آیت میں مطلق طواف کا حکم ہے اسی طرح وارکعوا مع الراکعین کے اندر مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں یعنی جس کو دیکھنے والا کھڑا ہوا نہ سمجھے، اہل عرب رکعت النخلۃ اس وقت بولتے ہیں جب درخت کسی ایک طرف کو جھک جائے شعر۔

سجدہ ماتھا ٹیکنا، جھکنا رکوع عبد بندہ عاجزی کرنا خشوع

اور حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مطلق رکوع فرض ہے اور تعدیل ارکان یعنی ارکان میں طمانینت کا ہونا واجب ہے امام محمدؒ بھی امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اور اس کے برخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ تعدیل ارکان کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی (خلاد بن رافع انصاریؓ) سے فرمایا تھا کہ جس نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کردی تھی قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ کہ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی وہ صحابی گئے اور نماز پڑھ کر پھر حاضر ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی فرمایا۔ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ تیسری بار پھر وہ صحابی گئے اور نماز پڑھی اور حاضر خدمت ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی ارشاد فرمایا قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ گویا یہ الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یکے بعد دیگرے تین مرتبہ ارشاد فرمائے پھر اس دیہاتی نے کہا کہ اس کے علاوہ میں طاقت نہیں رکھتا آپ مجھ کو سکھلا دیجئے، آپ نے ارشاد فرمایا اِذَا اَرَدْتَ الصَّلٰوۃَ فَتَطَهَّرْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَقُلِ اللّٰهُ اَكْبَرُ وَاقْرَأْ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰى يَطْمَئِنَّ كُلُّ عُضْوٍ مِنْكَ ثُمَّ ارْفَعْ رَاْسَكَ حَتّٰى تَسْتَقِيْمَ قَائِمًا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو پاکی حاصل کر جیسا کہ اللہ نے حکم دیا پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے اللہ اکبر کہہ اور قرآن سے جو یاد ہو اس کو پڑھ پھر رکوع کر یہاں تک کہ ہر عضو مطمئن ہو جائے پھر رکوع سے سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے۔ (بدائع ص ۲۹۸، ج ۱)

دیکھئے اس حدیث سے طمانینت یعنی تعدیل ارکان کی فرضیت معلوم ہو رہی ہے کیونکہ حدیث میں دیہاتی کی نماز کے اندر تعدیل ارکان نہ ہونے کی وجہ سے اعادۂ نماز کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کی پڑھی ہوئی نماز پر عدم صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم صلوٰۃ کا اطلاق اور اعادۂ نماز کا حکم فساد نماز ہی کی وجہ سے ہوگا اور فساد نماز ترک رکن کی وجہ سے ہوگا معلوم ہوا تعدیل ارکان رکن اور فرض ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرآن شریف کی آیت میں تو

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهٗ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ اِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءً مُطْلَقًا فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهٗ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَوْنُ شَرْطِهٖ بَقَائَهٗ عَلٰى صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ يَخْرُجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس (شئی طاہر) نے پانی کے اوصاف (ثلثہ) میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو، اس لئے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی ماء زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی، مطلق رہ گیا ہوتی ہیں (یعنی زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی، مطلق ہیں) کیونکہ اضافت کی قید نے ماء الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ (ماء الزعفران وغیرہ) ماء مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا، اور پانی کے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی (تقریر مذکور) سے زعفران اور صابون اور اشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی وخرج عن الخ اور اس حکم سے یعنی ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود "ماء" کے مقید نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول ولکن یرید لیطہرکم کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا (کیونکہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے) اور نجس پانی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا اور اس اشارہ سے یعنی ولکن یرید لیطہرکم میں غور وفکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وضو واجب ہونے کے لئے (پہلے سے) حدث (یعنی بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے پاکی حاصل کرنا محال ہے (اور اگر وضو ہوتے ہوئے پھر وضو کیا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہ ہوگا بلکہ تحصیل فضیلت کے لئے ہوگا)

تشریح: وعلى هذا الخ ای علی ان المطلق یجری علی اطلاقہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور اس پر مطلق طور سے عمل کرنا ضروری ہوتا ہے لہذا قرآن شریف کی آیت فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا کے اندر یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ تیمم کرنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ مطلق پانی (یعنی کوئی پانی) موجود نہ ہو اور جب تک ایسا کوئی پانی موجود ہو جس پر پانی کا اطلاق کیا جا سکتا ہو اور اس کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو تو پھر تیمم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا ضروری ہوگا لہذا اس پانی سے وضو کرنا جائز

ہے جس میں زعفران یا کوئی پاک چیز مثلاً اشنی، صابون اور اشنان (ایک خوشبودار گھاس) مل گیا ہو اور پانی کے اوصاف ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی ایک وصف بھی بدل گیا ہو بشرطیکہ اس کو آگ پر نہ پکایا گیا ہو اور نہ ہی پانی مغلوب ہوا ہو، اور جواز وضو کی وجہ یہ ہے کہ ماء الزعفران وغیرہ ماء مطلق ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی سے ھات الماء (پانی لاؤ) کہہ کر پانی مانگنے کا حکم کیا جائے اور وہ زعفران ملا ہوا پانی لے آئے تو اس کو لغت کی رو سے غلطی کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، برخلاف ماء الورد (گلاب کا پانی یعنی عرق گلاب) اور ماء اللحم (گوشت کا پانی) کے کہ یہ ماء مقید ہیں نہ کہ ماء مطلق لہٰذا ماء الورد اور ماء اللحم سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں پانی کی طبیعت اور رقت باقی نہیں رہتی، لہٰذا احناف کے نزدیک تیمم کرنا ضروری ہوگا مگر ماء الزعفران کے ہوتے ہوئے تیمم نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسا پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ماء الزعفران سے ہی وضو کرنا ضروری ہوگا، اس کے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کے لئے مطلق پانی ضروری ہے کیونکہ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً اور دوسری آیت وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا میں لفظ ماء مطلق بیان ہوا ہے لہٰذا پانی منزل من السماء والی صفت پر باقی رہنا چاہیے (یعنی جیسا آسمان سے برسا ہو) لہٰذا ماء الزعفران، ماء الصابون و ماء الاشنان سے وضو جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوگا کیونکہ ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت ہو رہی ہے، جس بناء پر یہ تمام پانی ماء مطلق نہیں رہے بلکہ مقید بن گئے جس طرح ماء الورد ماء اللحم وغیرہ مقید ہیں لہٰذا ان پانیوں کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا ہی ضروری ہوگا حضرات حنفیہ فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ سے امام شافعیؒ کے ماء الزعفران وغیرہ کو ماء مقید کہنے کا جواب دے رہے ہیں کہ ماء الزعفران میں اضافت کی قید نے اس کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ وہ ماء مطلق ہی ہے کیونکہ ماء مطلق کی تعریف یہ ہے کہ مطلق پانی کے اطلاق کرتے وقت لوگوں کا ذہن اس کی طرف سبقت کرے اور ماء مقید وہ پانی ہے کہ مطلق پانی کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف سبقت نہ کرے بلکہ وہ مضاف الیہ سے انسانی تدابیر کے ذریعہ عرق کی شکل میں نکالا گیا ہو ظاہر ہے کہ ماء الزعفران ایسا نہیں ہے کیونکہ ماء الزعفران سے مراد وہ پانی ہے جس میں کچھ زعفران مل گیا ہو نہ کہ وہ پانی جس کو زعفران سے نچوڑ کر تدبیر انسانی کے ذریعہ نکالا گیا ہو کیونکہ یہ ماء مقید ہے جس طرح ماء اللحم، ماء الورد، ماء الباقلی وغیرہ، مضاف الیہ سے عرق کی شکل میں نکالے جاتے ہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماء الزعفران ماء الصابون کے اندر اضافت نے ماء کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ یہ اضافت تعریفی ہے جیسے ماء السماء، ماء البئر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ میں کہ اضافت سے یہ پانی مقید نہیں ہوئے کیونکہ ماء البئر کو کنویں سے اور ماء البحر کو دریا سے نچوڑ کر نہیں نکالا جاتا بلکہ اس اضافت نے تو اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا ہے کیونکہ اضافت کی وجہ سے دوسرے تمام پانیوں سے ممتاز ہو گئی۔ (ہدایہ ص ۱۹ ج ۱) لہٰذا امام شافعیؒ کا پانی کے اندر منزل من السماء کی صفت کو ملحوظ رکھ کر کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا ہے جو درست نہیں ہے حالانکہ قرآن میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے چنانچہ قول باری ہے فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا نیز یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں ۱ اضافت تقیید جیسے ماء الورد، ماء اللحم اور نور اللہ یہاں بھی ہے ۲ اضافت تعریف یعنی جو محض وضاحت کے لئے ہوتی ہے، جیسے ماء الزعفران، ماء الصابون، غلام زید وغیرہ میں

ہے (فصول الحواشی) وبه یخرج الخ میں ضمیر مجرور کے مرجع میں دو احتمال ہیں ۱ به ای بما ذکر ان المطلق یجری علی اطلاقه وان فیه الاضافة ما ازال عنه اسم الماء عندنا خلافًا له ۲ به ای بما ذکر ان جواز التوضی عندنا بکل ماء خالطه شئ طاهر فغیر احد اوصافه وعدم جوازه عنده یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے اور ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کی قید نے پانی کے نام کو اس سے زائل اور ختم نہیں کیا تو اس تشریح مذکور سے ماء الزعفران ماء الصابون ماء الاشنان وغیرہ کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے احناف کے نزدیک وضو جائز ہے، اور ضمیر مجرور کا دوسرا مرجع مراد لینے کی صورت میں تخریج اس طرح ہوگی کہ مصنف نے ابھی چند سطر قبل یہ بیان کیا ہے کہ یجوز التوضی بماء الزعفران وبکل ماء خالطه الخ لہٰذا اس تفصیل مذکور سے کہ ہمارے نزدیک ہر اس پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس کے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو تو اس سے ماء الزعفران ماء الصابون ماء الاشنان کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے ہمارے نزدیک وضو جائز ہے۔

اعتراض۔ ان تمام پانیوں کا حکم تو وعلی هذا قلنا یجوز التوضی بماء الزعفران وبکل ماء خالطه شئ طاهر الخ سے معلوم ہوگیا تھا تو اب دوبارہ اس کو ذکر کرنا بلا فائدہ ہے۔

جواب مزید توضیح اور تاکید کے پیش نظر اس عبارت کو لایا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت (یعنی وبه یخرج الخ) تفریع ہو وکان شرط بقائه الخ پر اور مقصد یہ ہو کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کے مطلق رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسا ہو جیسا کہ آسمان سے برساہے تو چونکہ ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشنان ایسے نہیں ہیں لہٰذا ان پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، وخرج عن هذه القضیة الخ مصنفؒ اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اشکال شوافع کی طرف سے ہے کہ آیت فان لم تجدوا ماءً میں لفظ ماء مطلق ہے اور بقول تمہارے اضافت سے بھی ماء الزعفران وغیرہ میں کوئی تقیید نہیں ہوئی تو پھر ماء النجس کو بھی ماء مطلق میں داخل ہونا چاہیے یعنی یہاں بھی اضافت کی وجہ سے پانی مقید نہ ہونا چاہیے اور جب پانی مقید نہ ہوا تو وضو اس سے درست رہنا چاہیے حالانکہ اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے جو ولکن یرید لیطهرکم سے مفہوم ہوا ہے اور ماء النجس سے تحصیل طہارت نہیں ہوتی لہٰذا آیت میں فان لم تجدوا ماءً سے ماء طاہر مراد ہے وبهذه الاشارة الخ مصنف فرماتے ہیں کہ ولکن یرید لیطهرکم کے اشارہ اور اس میں غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد چونکہ تحصیل طہارت ہے اور تحصیل طہارت نام ہے ازالۂ حدث کا لہٰذا وضو واجب ہونے کے لئے حدث کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدث پائے جانے اس کا ازالہ متصور ہی نہ ہوگا لہٰذا عبارت ہوگی یاایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا الخ رہا وضو پر وضو کرنا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہیں بلکہ تحصیل فضیلت و ثواب کے لئے ہے

مساکین باقی رہے ہیں ان کو کھلائے گا) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں (نہ کہ کفارہ بالصوم کے بارے میں) کتاب اللہ (فاطعام ستین مسکینا) مطلق ہے (یہ قید نہیں کہ تمام مساکین کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع نہیں کیا جا سکتا) لہٰذا اس پر (یعنی اطعام طعام پر) روزہ کے اوپر قیاس کر کے جماع نہ کرنے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، اور اسی طرح (ماقبل والے مسئلہ میں اطعام طعام کے مطلق ہونے کی طرح) ہم نے کہا کہ ظہار اور یمین کے کفارہ میں رقبہ (غلام آزاد کرنا) مطلق ہے لہٰذا اس پر ایمان کی شرط کو (یعنی غلام کے ساتھ مومن ہونے کی شرط کو) کفارۂ قتل پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: ظہار کی تعریف: اپنی بیوی کو اپنی محرمات ابدیہ ماں، بہن، بیٹی وغیرہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہو جیسے یوں کہے انت علی کظهر امی تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے۔ چنانچہ اب اس شخص کے لئے اپنی اس بیوی سے ہمبستری کرنا حرام ہے اور نہ اس کا بوسہ لینا، اور اگر وہ ظہار کرنے کے بعد اپنے قول سے رجوع کرنا چاہے تو کفارہ کی ادائیگی ضروری ہے، کفارۂ ظہار یہ ہے: والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا یعنی کفارہ ادا کرنے کے لئے جماع سے پہلے ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا ضروری ہے اور جماع سے قبل کی قید آیت مذکورہ کے جز من قبل ان یتماسا سے مفہوم ہوتی ہے، اور اگر غلام آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو دو مہینے کے لگاتار روزے رکھے اور روزوں میں بھی قبل الجماع یعنی من قبل ان یتماسا کی قید مذکور ہے، اور اگر بیماری یا ضعف کی وجہ سے اس کی بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو پیٹ بھر کے دونوں وقت کھانا کھلائے یا فی کس صدقۂ فطر کی مقدار سے ادا کرے اور اس آخری کفارہ میں قبل الجماع یعنی من قبل ان یتماسا کی قید مذکور نہیں ہے لہٰذا اگر کسی نے دوران اطعام اپنی بیوی سے جماع کر لیا مثلاً ۳۰، ۴۰ یا اس سے کچھ زائد مسکینوں کو کھانا کھلا کر جماع کر بیٹھا اور پھر اس کے بعد باقی مساکین کو کھانا کھلا کر ساٹھ کی مقدار کو پورا کر دیا تو کفارہ صحیح ہو جائے گا از سر نو ساٹھ مساکین کو کھانا نہیں کھلانا پڑے گا، کیونکہ کتاب اللہ میں اطعام طعام کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا مطلق ہے اس کو کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے اس کے اندر عدم مسیس یعنی قبل الجماع کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی قبل الجماع کی قید بڑھاتے ہیں کہ تمام کفاروں کی جنس چونکہ ایک ہے تو جس طرح روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی شکل میں یہ ضروری ہے کہ دو ماہ کے مکمل روزے رکھنے سے پہلے اگر جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا اسی طرح اگر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا بلکہ از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں پہلے دو کفاروں میں من قبل ان یتماسا کی قید مذکور ہے مگر کفارۂ سوم یعنی اطعام میں یہ قید مذکور نہیں ہے لہٰذا اگر یہاں بھی یہ قید عند اللہ مراد ہوتی تو اس قید کا قرآن میں ضرور تذکرہ ہوتا، اور جب قرآن میں یہ قید مذکور نہیں ہے تو ہم اپنی طرف سے محض کفارہ بالصوم پر قیاس

کر کے اس قید کا اضافہ نہیں کریں گے، بلکہ مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا اور مقید کو اس کی تقیید پر، چنانچہ نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مُظاہر دورانِ اطعام اپنی بیوی سے جماع کرے تو وہ مرتکبِ حرام نہیں کہلائے گا کیونکہ حرمتِ تماس کھلانے کے حق میں مطلق ہے لہٰذا اس پر عدمِ مسیس یعنی جماع نہ کرنے کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا اور اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ غلام کو آزاد کرے یا دو مہینے کے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرے تو چونکہ یہ دونوں کفارے قبل التماس کی قید کے ساتھ مقید ہوں گے لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر وکذلک قلنا الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے ماقبل والے مسئلہ میں اطعام خواہ عدمِ جماع کی قید سے مطلق تھا اسی طرح کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلق غلام کا آزاد کرنا کافی ہے مومن غلام ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن میں مطلق غلام بیان فرمایا ہے، چنانچہ کفارۂ ظہار کے سلسلہ میں یہ آیت ہے والذین یظاهرون من نساءهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة (پ ۲۸) اس آیت میں مطلق رقبہ کا ذکر ہے مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں یہ آیت ہے لا یؤاخذکم الله الی قوله فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام (پ ۷) یعنی کفارۂ یمین دس مساکین کو کھانا کھلانا، کپڑے پہنانا، یا غلام آزاد کرنا ہے اور جو اس کی طاقت نہ رکھے تو پھر (پے در پے) تین روزے رکھنا ہے، یہاں بھی تحریر رقبة مطلق بیان کیا ہے رقبة کو مومن ہونے کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے، امام شافعیؒ ان دونوں کفاروں میں کفارۂ قتل خطا پر قیاس کر کے غلام کے مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں کی چونکہ جنس ایک ہے لہٰذا جس طرح کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلق کو خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا کفارۂ قتل خطا میں تو مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، اور کفارۂ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا کافی ہوگا، مومن ہو یا غیر مومن کیونکہ ان دونوں کفاروں میں قرآن کے اندر مطلقاً تحریر رقبة کا ذکر ہے، مومن یا عدمِ مومن کی قید نہیں ہے، اور کفارۂ قتل خطا کے سلسلے میں یہ آیت ہے ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة (پ ۵) دیکھئے اس کفارہ میں رقبة کو مؤمنة کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے لہٰذا کفارۂ یمین و ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے رقبہ پر ایمان کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر۔ عزیز طلبا عبارت کی تشریح تو مکمل ہو چکی ہے اب اگر آپ کی طبیعت میں کاہلی نہ ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت چند نکات کا تذکرہ کرتے چلیں۔

اختیاری مطالعہ

۱ ظہر یعنی پشت کا ذکر بطور تاکید کے ہے اصل مراد [illegible] پشت کا ذکر [illegible] (القرطبی)

۲ آیت میں ثم یعودون لما قالوا (ذائد) امام شافعی کے نزدیک [illegible] رجوع کرتے ہیں اپنے قول سے۔

۳ یہ آیت [illegible] حضرت [illegible] کے بارے میں نازل ہوئی۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ (یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم) سر کے مسح کے سلسلہ میں مطلقاً بعض سر کے مسح کو ثابت کرتا ہے حالانکہ تم حنفیوں نے اس مطلق کو (کتاب مطلق یا مسح مطلق کو) حدیث (انّ النبی اتی سُباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی الناصیۃ الخ) کی وجہ سے پیشانی کی مقدار کے ساتھ مقید کر دیا ہے اور کتاب اللہ (کتاب بول کر ایک جز یعنی ایک آیت مراد ہے اور وہ یہ ہے حتی تنکح زوجا غیرہ) محض نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ (جو طلاق مغلظہ یعنی تین طلاق دینے سے پیدا ہوئی تھی) کے ختم ہونے میں مطلق ہے حالانکہ تم حنفیوں نے اس کو (یعنی نکاح مطلق کو یا کتاب مطلق کو) امرأۃ رفاعۃ کی حدیث کی وجہ سے دخول یعنی جماع کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے سلسلہ میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو بجالانے والا مامور بہ کو بجالانے والا ہوتا ہے، اور یہاں (باب مسح میں) کسی بھی بعض حصۂ سر کا مسح کرنے والا مامور بہ کو بجالانے والا نہیں ہے کیونکہ اگر کسی نے سر کے نصف یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل مقدار (نصف یا دو ثلث) فرض نہ ہوگی، اور اس تحکم مطلق سے مطلق محض سے جدا ہوگیا وانما قیدنا بالدخول الخ اور رہی دخول کی قید تو بعض نے فرمایا (جواب دیا) کہ نص قرآنی میں نکاح وطی پر محمول ہے کیونکہ عقد یعنی محض نکاح تو لفظ زوجاً سے مفہوم ہو ہی رہا ہے، اور اس جواب اور توجیہ سے تو (سرے سے) سوال ہی ختم ہو جائے گا (یعنی اعتراض ہی وارد نہ ہوگا) وقال البعض الخ اور بعض احناف نے کہا کہ دخول کی قید حدیث سے ثابت ہے اور اس حدیث کو (حدیث امرأۃ رفاعہ کو) محدثین نے مشاہیر یعنی اخبار مشہورہ سے قرار دیا ہے لہذا احناف پر کتاب اللہ کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: اس بحث میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں ۱۔ شوافع کی طرف سے حنفیہ پر دو اعتراض اور حنفیہ کی طرف سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب ۲۔ مسح سر کے سلسلہ میں ائمہ کا مسلک اور دلیل، پہلی بات، شوافع کی طرف سے حنفیہ پر ایک اعتراض تو یہ ہے کہ وامسحوا برؤسکم سے مطلق بعض سر کا مسح فرض ہونا معلوم ہوا یعنی چند بالوں پر مسح ہو یا چوتھائی پر یا نصف سر پر یا مقدار ناصیہ پر سب برابر ہے کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے کیونکہ باء جب محل پر داخل ہوتی ہے تو بعض حصہ محل مراد ہوتا ہے اور یہاں محل مسح سر ہے، لہذا مطلقاً بعض سر کا مسح فرض ہے اور تم حنفیوں نے مطلق کو یعنی مسح مطلق کو حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے مقدار ناصیہ یعنی پیشانی کی مقدار کے ساتھ یعنی چوتھائی سر کے مسح کے ساتھ مقید کر دیا ہے، اور حدیث مغیرہ بن شعبہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے مطلق کو مقید کرنے کو تم ناجائز کہتے ہو، فما الجواب وا ینا المفر، اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حتی تنکح زوجا غیرہ مطلق ہے مطلقہ مغلظہ کی زوج اول سے حرمت کو ختم کرنے کے سلسلہ میں زوج ثانی سے محض نکاح کرنے کے ساتھ یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدے اور پھر دوبارہ وہ عورت اسی مرد سے نکاح کرنا چاہے تو حلالہ میں صرف دوسرے مرد سے نکاح کر لینا کافی ہے

زوجاً سے نکاح مفہوم و مستفاد ہو رہا ہے تو اب لفظ نکح سے بجائے نکاح مراد ہونے کے تنہا وطی مراد لئے جائیں گے یعنی وطی کے، لہٰذا قرآن کی آیت میں جب لفظ نکح وطی پر محمول ہے تو اب سرے سے اعتراض ہی زائل ہو جائے گا لہٰذا ہم حنفیوں پر یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ہم نے حدیث امرأۃ رفاعہ کی وجہ سے طلاق میں دخول کی قید بڑھا کر مطلق کو مقید کر دیا ہے کیونکہ نص کے اندر لفظ نکح وطی پر محمول ہے، اور بعض حضرات احناف نے دوسرا جواب دیا ہے کہ دخول کی قید امرأۃ رفاعہ کی حدیث سے ہے اور وہ خبر مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لہٰذا ہم پر یہ اعتراض کرنا کہ ہم نے مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کر دیا درست نہیں، حدیث امرأۃ رفاعہ یہ ہے بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی بیوی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا کہ حضرت مجھ کو میرے شوہر نے تین طلاق دے دی، سو میں نے حضرت عبدالرحمٰن بن زبیرؓ سے نکاح کر لیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسا کہ کپڑے کا کونہ یعنی نامرد، حضرت ﷺ مسکرائے اور فرمایا کہ کیا تو رفاعہ کے پاس دوبارہ لوٹنا چاہتی ہے اس نے کہا "ہاں" حضرت نے فرمایا یہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمہارا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لے اور تم اس کا ذائقہ نہ چکھو یعنی حضرتؐ کا اشارہ جماع کی طرف تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ عسیلہ جماع ہے۔

فائدہ: حدیث میں حتی تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لئے محض عورت کے ذائقہ کا چکھنا کافی ہے چکھنا ضروری نہیں، لہٰذا انزال ہو یا نہ ہو حلالہ ہو جائے گا نیز مراہق یعنی قریب البلوغ لڑکا بھی حلالہ کر سکتا ہے۔

اور دوسری بات اس سبق میں مسح راس کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان کرنا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے جس کی دلیل بالتفصیل گذر چکی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے اندر بعض سر کا مسح مراد ہے نہ کہ استیعاب، کیونکہ آیت مطلق ہے اور مطلق کو ادنیٰ پر محمول کیا جاتا ہے اس کے متیقن ہونے کی وجہ سے لہٰذا جس ادنیٰ مقدار پر لفظ مسح کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ فرض ہے اگرچہ وہ تین بال ہی ہوں لہٰذا عند الشوافع کم از کم تین بالوں کے بقدر مسح فرض ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں راس (سر) کا ذکر ہے اور راس پورے سر کو کہتے ہیں لہٰذا یہ پورے سر کے مسح کے وجوب کا متقاضی ہے اور لغت میں حرف با تبعیض کے لئے نہیں ہوتا لہٰذا پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا تاہم یہ کہ اگر پورے سر کا مسح نہ کیا اکثر حصہ کا کر لیا تو للاكثر حكم الكل کی بناء پر درست ہوگا۔ (بدائع ص۶۹، ج۱) **نوٹ:** سبق تو مکمل ہو چکا مگر اختیاری مطالعہ کے تحت انشاء اللہ دلچسپ معلومات مذکور ہیں، اگر کراہت نہ ہو تو ایک نظر ڈال لیں، ان شاء اللہ فائدہ ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

۱۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ مقدار ناصیہ مسح کرنا سنت ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے مسح کو سنت نہیں کہہ سکتے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیان جواز کے لئے کبھی تو اس کو ترک کرتے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کو ترک نہیں کیا

اب وہ معمولی بن جائے گا لہٰذا اول چونکہ اشتراک کو عارض آتی ہے اسلئے دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کر دیا گیا ہے۔

مشترک کی تعریف: مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی یا چند مختلف حقیقت وحدود رکھنے والے معانی کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ جاریۃ باندی اور کشتی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور لفظ مشتری سامان خریدنے والا آدمی اور آسمان کے ایک ستارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور بائن بھی دو معنوں میں مشترک ہے ۱۔ جدا ہونے والا جبکہ مشتق ہو البین سے جیسے ہو باب ضرب سے ۲۔ واضح اور ظاہر ہونے والا جبکہ مشتق ہو البیان سے ہو باب ضرب سے اور لفظ عین چند معانی میں مشترک ہے ۱۔ آنکھ ۲۔ چشمہ (پانی کا چشمہ) ۳۔ ذات ۴۔ سونا ۵۔ سورج ۶۔ جاسوس وغیرہ۔ پہلی دو مثالیں (جاریۃ اور مشتری) اعیان کی قبیل سے ہیں یعنی جاریۃ کے معنی باندی اور کشتی کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے اسی طرح مشتری کے معنی عقد بیع قبول کرنے والا آدمی اور ستارہ کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے اور تیسری مثال (بائن) اعراض کی قبیل سے ہے یعنی بائن کے معنی جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے ہیں اور یہ دونوں معنی عرضی ہیں جو کسی نہ کسی کے ساتھ متصف ضرور ہوں گے اور لفظ قرء بھی مشترک ہے جس کے دو معانی میں سے ایک عرض ہے یعنی طہر اور دوسرے معنی عین اور ذات ہیں یعنی حیض۔

فائدہ: اشتراک اسم اور فعل اور حرف تینوں میں جاری ہوتا ہے اوپر بیان کردہ مثالیں اسم کی ہیں اور فعل کی مثال مثلاً امر ونہی کے صیغے ہیں جو بہت سے معانی میں مشترک ہیں جن کی تفصیل امر کے بیان میں آئے گی ان شاء اللہ، اسی طرح حرف کے مشترک ہونے کی مثال مثلاً واؤ ہے جس کی تفصیل کہ یہ عطف اور حال کے لئے آتا ہے حروف معانی کے بیان میں آئے گی ان شاء اللہ۔

۱۔ لفظ مشترک اسم ظرف ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دراصل مشترک فیہ ہے مگر فیہ کو حذف کر دیا گیا ہے ۲۔ لمعنیین کی قید سے خاص نکل گیا کیونکہ وہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام بھی نکل گیا کیونکہ وہ بھی معنی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے مسلمون کہ اس کے معنی واحد ہیں یعنی اسلام جو اشخاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے **قولہ مختلفین** یہ قید معنیین کی تاکید ہے **لان المعنیین لا یصیر معنیین الا باختلاف حقیقتھما** اور معنیین کے بعد معان جمع کا صیغہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ مشترک کے دو معنی ہونا شرط نہیں ہے ورنہ مشترک کے معانی کثیرہ بھی ہو سکتے ہیں جیسے کہ کتب نسخہ الحسامی میں الف لام عہد کا ہے یعنی چھٹے آسمان کا ستارہ۔

فائدہ: مختلفۃ الحقائق کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا ایسا کوئی مفہوم نہ ہو جو مشترک کے دو یا چند معانی کو شامل ہو مثلاً عین لفظ مشترک ہے اور اس کا ایسا کوئی مفہوم نہیں ہے جو اس کے معانی سورج اور دریا اور جاسوس وغیرہ کو شامل ہو برخلاف لفظ اجسام کے کہ اس کے معنی کی حقیقت جسم ہے (یعنی طول عرض عمق وقبول کرنے والا) جو تمام اجسام مختلفۃ الماہیۃ کو شامل ہے لہٰذا لفظ اجسام اور جمع کے تمام صیغے مشترک نہیں کہلائیں گے۔

علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء کے اندر قروء سے مراد یا تو طہر ہے کما ھو عند الشافعیؒ یا حیض ہے کما ھو عندنا احناف اور فریقین کے دلائل ماقبل میں بالتفصیل گذر چکے ہیں البتہ بعض احناف یہ فرماتے ہیں کہ مشترک کے متعدد معانی بیک وقت مراد لئے جا سکتے ہیں جبکہ کلام منفی ہو جیسے اگر کوئی قسم کھائے لا اُکلّم موالی فلان تو جس مولیٰ سے بھی گفتگو کرے گا حانث ہو جائے گا مولیٰ اعلیٰ ہو یعنی مُعتِق (آزاد کنندہ) یا مولیٰ اسفل ہو یعنی معتَق (یعنی آزاد کردہ) امام شافعیؒ اور قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی مراد لئے جا سکتے ہیں جس کو عموم مشترک کہتے ہیں اور یہ جائز ہے کلام مثبت ہو یا منفی بشرطیکہ ان معانی میں تضاد نہ ہو، جیسے قرآن شریف کی آیت ہے الم تر انّ اللّٰہ یسجد لہ من فی السمٰوات ومن فی الارض والشمس والقمر الخ میں سجود کے دو معنی ہیں ۱ وضع الجبہۃ علی الارض اور یہ انسانوں کا سجدہ ہے ۲ خشوع مع التذلل اور یہ غیر عقلاء کا سجدہ ہے لہٰذا ایک وقت میں لفظ مشترک کے دو معنی مراد لینا درست ہے لیکن اگر مشترک کے دونوں معانی میں تضاد ہو یعنی مشترک کے دونوں معانی باہم متضاد ہوں تو اب دلیل سے کوئی ایک معنی ہی مراد ہوگا نہ کہ دونوں جیسے والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء کے اندر قروء کے دو معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوگا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں (الم تر انّ اللّٰہ یسجد لہ میں) عموم مشترک نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے اور عموم مجاز کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لینا کہ اس کے تمام معانی اس معنی عام کے افراد بن جائیں چنانچہ آیت مذکورہ میں سجدہ سے مراد خشوع اور انقیاد و اطاعت ہے لہٰذا انسانوں کا خشوع اور انقیاد زمین پر پیشانی ٹیکنے کی شکل میں ہوتا ہے اور غیر عقلاء کا انقیاد و اظہار تذلل کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ کپڑا پہننے والے کے ہیں تو اگر ایک لفظ کے ایک وقت میں دو یا چند معنی مراد لئے جائیں تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں کئی آدمیوں نے کاندھوں پر رکھا ہو ظاہر ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے لہٰذا عموم مشترک بھی درست نہیں ہے اور جب عموم مشترک درست نہیں ہے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ جب تک مشترک قرائن کی وجہ سے کسی ایک معنی میں مؤول نہ ہو جائے تب تک اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ توقف اختیار کیا جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ۔ تثنیہ و جمع مشترک میں داخل نہیں ہیں کیونکہ تثنیہ دو معنی کے لئے وضع نہیں ہوا بلکہ دو کے مقابلہ میں وضع ہوا ہے گویا تثنیہ کا مفہوم معنی واحد ہے جس کے دو جزء ہیں اسی طرح جمع مثلاً اجسام بمعنی جسمیہ ہے یعنی قابل ابعاد ثلثہ اور اس کا مفہوم مفہوم واحد ہے جس کے تین اجزاء ہیں یعنی طول، عرض، عمق سے متصف شئی لہٰذا جمع کو بھی مشترک نہیں کہہ سکتے۔

فائدہ۔ مشترک کا واضع شخص واحد بھی ہو سکتا ہے بایں طور کہ وہ اپنی پہلی وضع کو بھول گیا ہو اس نے دوسری مرتبہ وضع کی نوبت آتی ہو اور متعدد اشخاص بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کسی لغت اور عرف میں ایک لفظ کے کوئی ایک معنی ہوں اور اسی لفظ کے دوسرے عرف میں دوسرے معنی ہوں۔ **فائدہ**۔ جن حضرات کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے نفی میں اور نہ اثبات میں قرآن

کے نزدیک مثال مذکور یعنی لا اکلم موالی فلان میں دونوں موالی کیوں کر مراد ہیں ظاہر ہے کہ عموم مشترک لازم آ گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں حالف کو یمین پر ابھارنے والی چیز بغض موالی ہے اور بغض کی نسبت جس طرح موالی اعلیٰ کی طرف ہو سکتی ہے اسی طرح بلا تفاوت موالی اسفل کی طرف بھی ہو سکتی ہے لہٰذا بغض قرینہ ہے کہ قسم میں عموم مراد ہے یا پھر دونوں موالی میں سے جو بھی حالف کی نیت میں ہو وہ یمین کی عبارت سے مراد ہے اور دوسرا موالی دلالۃً اقول سے مراد ہے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِي بَنِي فُلَانٍ وَلِبَنِي فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ اَعْلٰى وَمَوَالٍ مِنْ اَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ اَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ اُمِّيْ لَا يَكُوْنُ مُظَاهِرًا لِاَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ۔

ترجمہ

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کوئی آدمی فلاں کے بیٹوں کے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس فلاں کے بیٹوں کے چند اعلیٰ موالی ہیں (یعنی جنہوں نے ان بیٹوں کو آزاد کیا ہے) اور چند موالی اسفل ہیں (یعنی ان بیٹوں نے جن غلاموں کو آزاد کیا ہے) پھر وہ وصیت کرنے والا شخص مر جائے تو وصیت دونوں فریقوں (موالی من اعلیٰ اور موالی من اسفل) کے حق میں باطل ہو جائے گی ان دونوں فریقوں کے درمیان (وصیت میں) جمع کے محال ہونے اور کسی ایک فریق کے حق میں ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اپنی بیوی سے اَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ اُمِّيْ (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے) کہہ دے تو وہ ظہار کرنے والا نہیں کہلائے گا اس لئے کہ لفظ مثل کرامت یعنی عزت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے تو بغیر نیت کے حرمت کی جانب کو ترجیح نہ ہوگی (لہٰذا یہ شخص اسی وقت مظاہر کہلائے گا جب حرمت کی نیت کرے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک کے اندر چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عموم درست نہیں ہے یعنی عموم مشترک درست نہیں ہے لہٰذا اگر کسی آدمی نے یہ وصیت کی کہ یہ مال فلاں قبیلے کے موالی (مولیٰ کی جمع ہے) کے لئے ہے اور اس قبیلے کے موالی اعلیٰ یعنی مُعتَق (آزاد شدہ) بھی ہیں اور موالی اسفل یعنی مُعتِق (آزاد کردہ) بھی ہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی یعنی صورت مسئلہ اس مثال سے سمجھئے۔ مثلاً زید کا ایک غلام ہے عمران، اور زید نے اپنے غلام عمران کو آزاد کر دیا پھر اللہ نے عمران کو ایسا غنی بنایا کہ اس نے بھی ایک غلام خرید لیا جس کا نام ہے ارشد، اور پھر عمران نے بھی اپنے غلام ارشد کو آزاد کر دیا۔ اب ذہن نشین رکھئے کہ عمران کے دو موالی ہوئے ایک مولیٰ اعلیٰ یعنی زید ہے جس نے عمران کو آزاد کیا تھا اور دوسرا مولیٰ اسفل یعنی ارشد ہے جس کو عمران نے آزاد کیا تھا۔ اب کسی آدمی نے وصیت کی کہ یہ ایک ہزار روپئے عمران کے موالی کے لئے ہیں اور دونوں موالی میں سے کسی ایک کے لئے وجہ ترجیح بھی بیان نہ کر سکا اور مر گیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو دیا جائے تو عموم مشترک لازم آئے گا

اور عموم مشترک امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو وصیت کا کل مال دیدیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اور اگر کوئی کہے کہ یہاں تو ترجیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ عمران کے مولیٰ زید نے عمران پر یہ احسان کیا کہ اس کو غلامی کی زندگی سے آزاد کر دیا لہٰذا وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ یعنی زید کو ملنا چاہیے تا کہ منعم محسن کا شکریہ ادا ہو جائے تو جواب یہ ہے کہ مولیٰ اعلیٰ کا شکریہ تو صورت مذکورہ میں عمران کو ادا کرنا چاہیے نہ کہ موصی کو کیونکہ موصی کے نزدیک تو دونوں شخص برابر ہیں یعنی مولیٰ اعلیٰ اور اسفل دونوں لہٰذا یہاں عمران سے مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل میں سے کسی کے لئے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے اس لئے وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عموم مشترک جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں قسم کے موالی کو وصیت کا مال دیدیا جائے گا اور موضع آخر میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ باہم مصالحت کرلیں۔ اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انتِ علیّ مثل امّی تو اس میں لفظ مثل مشترک ہے کرامت میں مثلیت اور مشابہت ہو یا حرمت میں مثلیت اور مشابہت ہو یعنی شوہر نے یہ وضاحت نہیں کی کہ تو میری ماں کے مشابہ اعزاز واکرام میں ہے یا تو میری ماں کی طرح میرے اوپر حرام ہے (نکاح میں) تو عدم ترجیح کی بنا پر حرمت کی جہت راجح نہ ہو گی یعنی شوہر کا ظہار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا ہاں یہ کہ وہ ظہار کی نیت کرے نیز اگر وہ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ظہار میں بھی تشبیہ دی جاتی ہے کہ آپ عضو مثلاً ظہر یا فرج کے لفظ کی وضاحت کے ساتھ ہو اور یہاں بلا کسی عضو کی تخصیص کے کلمہ اُم (ماں) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہٰذا ظہار کی نیت کر لینے سے وہ ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا اور اگر وہ طلاق کی نیت کرے تو طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور اگر تشبیہ اعزاز واکرام میں ہو یا کوئی بھی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس جملے سے کوئی چیز واقع نہ ہو گی۔

وعلى هذا قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم لأن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد أريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة إذ لا عموم للمشترك أصلا فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع

ترجمہ

اور اسی اصل پر (کہ مشترک میں امام صاحبؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا) ہم نے کہا کہ شکار کی جزاء میں اللہ کے قول فجزاء مثل ما قتل من النعم کی وجہ سے نظیر یعنی مثل صوری واجب نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے اور مثل معنوی (اس شکار شدہ جانور کی) قیمت ہے۔ وقد اُرید المثل الخ اور تحقیق کبوتر اور چڑیا اور ان جیسوں کے قتل یعنی شکار میں اس نص کی وجہ سے بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا گیا ہے لہٰذا اب مثل صوری کا ارادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ مشترک کے لئے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع بین المثل صورۃ و معنی کے محال

ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح: وعلیٰ ھذا قلنا ای علی ان المشترک لا عموم لہ یعنی مشترک میں چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا اس لئے مصنف مسلک امام ابوحنیفہؒ کی ترجیح فرماتے ہیں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ محرم کو حالت احرام میں شکار (جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم) نہ کرنا چاہیے بوجہ قول باری تعالیٰ یایھا الذین آمنوا لاتقتلوا الصید وانتم حرم کہ کہ اے ایمان والو! تم حالت احرام میں شکار کو نہ مارو، اور اگر کسی نے شکار کرلیا یعنی کسی جانور کو مار ڈالا تو قرآن کی اس آیت ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم کے اندر اس کی جزاء مثل مقتول بیان فرمائی ہے اور لفظ مثل، مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے مثل صوری یعنی ایسا جانور جو مقتول یعنی شکار کردہ جانور کے مشابہ ہو جیسے ہرن کا مثل بکری ہے اور خرگوش کا مثل بکری کا بچہ ہے سال پورا ہونے سے پہلے، اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے۔ امام صاحبؒ اور امام یوسفؒ مثل معنوی ہی کے قائل ہیں یعنی اگر کسی آدمی نے شکار کرلیا تو اس پر مقتول جانور کی قیمت واجب ہوگی جس کو اس جگہ یا اس کے قریب جگہ کے رہنے والے دو انصاف پسند آدمی متعین کریں گے پھر وہ قوم کا اختیار ہے اگر چاہے تو اس قیمت کی ہدی خرید کر صدقہ کر دے یا اس روپے سے کھانا خرید کر اس کو صدقہ کر دے، اور ہر ایک فقیر کو نصف صاع گیہوں دے، یا ایک صاع جو یا کھجور دے اور اگر چاہے تو نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کے بدلہ میں ایک روزہ رکھے (ہدایہ ص ۲۳۰، ج ۲) شیخین فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کبوتر یا عصفور کا قتل کیا تو چونکہ ان کا کوئی مثل صوری نہیں ہے تو باتفاق علماء (امام صاحبؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) مقتول کی قیمت ہی کا صدقہ کرنا پڑے گا لہٰذا جب آیت میں ذکر شدہ مثل سے کبوتر اور چڑیا کے قتل میں مثل معنوی مراد لے لیا تو اب ہر صورت میں مثل معنوی ہی واجب ہوگا خواہ ان جانوروں کا مثل صوری (نظیر) ہو یا نہ ہو کیونکہ اگر مثلاً ہرن کے شکار میں تو مثل صوری یعنی بکری لازم قرار دیدی جائے اور کبوتر و عصفور میں قیمت تو مشترک میں عموم لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے کما قال المصنف فیسقط اعتبار الصورۃ لاستحالۃ الجمع۔

اس مسلک کے برخلاف امام محمدؒ (جو کبوتر و عصفور کے قتل میں شیخین کے ہم خیال مثل معنوی کے قائل تھے) اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ تینوں حضرات فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری ہو تو محرم کو مثل صوری ہی کا صدقہ کرنا ہوگا اور جن جانوروں کا مثل صوری نہیں ہے وہاں قیمت صدقہ کرے لہٰذا اگر کسی نے ہرن کا شکار کرلیا تو اس پر بکری واجب ہوگی اور خرگوش کے شکار میں بکری کا بچہ اور شتر مرغ کے شکار میں بدنہ، (وہ گائے یا اونٹ جس کی قربانی کی جاتی ہے) یہ وضاحت ہدایہ ص ۲۷۸ پر حاشیہ میں ہے۔

نوٹ: امام شافعیؒ کبوتری کے شکار میں بکری واجب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بکری کبوتری کے مثل ہے کیونکہ بکری کبوتری کی طرح ایک سانس میں ایک دفعہ منہ لگا کر پانی پی سکتی ہے اسی سبب ویسے ہی اسی طرح بکری پانی پیتے وقت آواز کرتی ہے جس طرح کبوتر غٹ غٹ کرکے پانی پیتا ہے۔ (ہدایہ ص ۲۷۹) (فریقین کے دلائل اختیاری مطالعہ میں)

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ احْتِمَالِ الْخَطَاءِ.

ترجمہ

پھر جب مشترک کی بعض وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم احتمالِ خطاء کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب مشترک کی وجوہ میں سے بعض وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے ایک معنی غالب رائے سے یعنی دلیل ظنی سے راجح ہو جائے خواہ وہ دلیل ظنی خبر واحد ہو یا قیاس یا کوئی اور دلیل مثلاً کلام کا سیاق وسباق وغیرہ تو وہ مشترک مؤول ہو جائے گا اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر احتمالِ خطاء کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے یعنی جب تک اس دلیل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو جائے تب تک اس مؤول پر عمل کرنا واجب ہوگا خطاء کے احتمال کے ساتھ، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ یہاں لفظ کے دوسرے معنی مراد ہوں جس کو ہم نہ سمجھ سکے ہوں۔

وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أَطْلَقَ الثَّمَنَ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذٰلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطْءِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيلِ.

ترجمہ

اور مؤول کی مثال حکمیات یعنی احکام میں وہ ہے جو ہم بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص بیع کے اندر ثمن کو مطلق ذکر کرے تو وہ ثمن شہر کے سکۂ رائج پر محمول ہوگا اور یہ تعیین بطور تاویل کے ہے، اور اگر (شہر کے اندر) نقود یعنی رائج سکے مالیت میں مختلف ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے (ماقبل میں) ذکر کی (اور وہ ہے ای إفضائه الی النزاع) اور قروء یعنی آیت میں لفظ قروء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور مذاکرہ طلاق کے وقت الفاظِ کنائی کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے یعنی تاویل کے قبیل سے ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ کے اندر مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے بیع کے اندر ثمن کو مطلق رکھا بایں طور کہ ثمن کی مقدار کو تو متعین کر دیا مگر اس کی صفت کو بیان نہیں کیا، مثلاً یہ کہا اشتریت هذا الشیء بعشرة دراهم تو دراہم بایں طور مشترک لفظ ہے کہ وہ درہم یا روپئے کا ہے یا سونا یا چاندی کا یا اس سے مختلف اور شہر میں مختلف مالیت کے سکے چلتے ہیں تو ثمن میں وہ سکہ دیا جائے گا جس کا رواج زیادہ ہو اور زیادہ رواج والے سکے کا تعین

بطریق تاویل ہے کیونکہ بیع میں یہاں ثمن کو مطلق رکھا ہے کسی صفت کی وضاحت نہیں کی اور قاعدہ ہے المطلق اذا أطلق يُراد به الفرد الكامل اور ثمن کا کامل فرد وہی سکہ ہے جس کا رواج اور چلن زیادہ ہے نیز مطلق متعارف پر محمول ہوتا ہے اور متعارف سکہ وہی ہے جس کا رواج زیادہ ہے اور اگر شہر کے اندر ایسے سکے رائج ہوں جن کی مالیت تو مختلف ہو مگر رواج سب کا برابر ہو تو اب بیع فاسد ہو جائے گی جس کی وجہ مصنفؒ نے اپنے قول لما ذکرنا سے بیان کی ہے یعنی لاستحالة الجمع وعدم الرجحان یعنی جب سکوں کی مالیت مختلف اور رواج برابر ہے تو کسی سکہ کی تعیین پر کوئی وجہ ترجیح بھی نہیں ہے اور نہ ہی تمام سکوں کو مراد لینا جائز ہے کیونکہ اس شکل میں عموم مشترک لازم آئے گا اور وہ امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز ہے لہٰذا اس صورت میں بیع ہی فاسد ہو جائے گی۔

وحمل الاقراء الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء کے اندر قروء کو حیض پر محمول کرنا اور دوسری آیت حتى تنكح الخ کے اندر نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور الفاظ کنائی کو طلاق کے تذکرہ کے وقت طلاق پر محمول کرنا تاویل یعنی مؤول بنانے کے قبیل سے ہے مسئلہ کی وضاحت بایں طور ہے کہ آیت مذکورہ میں لفظ قروء جو قرء کی جمع ہے حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے مگر امام صاحبؒ نے قرء لفظ مشترک کو یا تو حدیث طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان کی وجہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مؤول کیا ہے کہ اس حدیث میں عدت کا حیض کے ذریعہ شمار کرنا ثابت ہو رہا ہے یا لفظ ثلاثة کے قرینہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مؤول کیا ہے کہ لفظ ثلاثة خاص ہے اور اس کے معنی متعین ہیں یعنی تین اور اس پر اسی شکل میں عمل ممکن ہے جبکہ قرء سے حیض مراد لیا جائے لہٰذا قرء لفظ مشترک کو حیض کے معنی پر محمول کرنا گویا اس کو مؤول بنانا ہے اسی طرح حتى تنكح زوجا غيره کے اندر نکاح وطی اور عقد کے معنی میں مشترک ہے اور ان معانی میں سے تنکح کو وطی پر محمول کرنا مؤول ہی کے قبیل سے ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ عقد تو لفظ "زوجا" سے مفہوم ہو رہا ہے لہٰذا تنکح میں نئے معنی مراد لئے جائیں یعنی وطی کے (کیونکہ تاکید سے تاسیس بہتر ہے) اسی طرح الفاظ کنائی مثلاً بائن دو معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر طلاق کے تذکرہ کے وقت اگر شوہر اپنی عورت کو انت بائن کہہ دے تو تذکرہ طلاق اس بات کا قرینہ ہوگا کہ بائن کو طلاق کے معنی کے ساتھ مؤول کیا جائے لہٰذا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ نقود کی چار صورتیں ہیں 1 رواج و مالیت میں دونوں سکے برابر ہوں 2 دونوں میں مختلف ہوں 3 رواج میں برابر اور مالیت میں مختلف ہوں 4 مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں ان میں سے نمبر تین میں بیع فاسد ہوگی باقی میں درست ہے پس دوسری اور چوتھی شکل میں رائج تر کا اعتبار ہوگا اور پہلی میں مشتری کو اختیار ہے جو چاہے ادا کرے۔

نکتہ کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ لفظ ثلاثة کی دلالت کی وجہ سے قروء کو حیض پر محمول کرنے اور نکاح کو زوجا غيره کی دلالت کی وجہ سے وطی پر محمول کرنے کو تفسیر کہنا چاہیے نہ کہ تاویل حالانکہ مصنفؒ نے فرمایا ہے وحمل الاقراء على الحيض الى قوله من هذا القبيل اى من التاويل لا التفسير اس لئے کہا گیا ہے کیونکہ یہاں متکلم یعنی اللہ کی طرف سے ثلاثة قروء میں حیض

کے پاس ایک نصاب دراہم کا ہے یعنی اس کے پاس دو سو دراہم موجود ہیں، اور دوسرا نصاب بکریوں کا ہے یعنی اس کی ملکیت میں چالیس بکریاں موجود ہیں یا مثلاً پانچ اونٹ موجود ہوں، اور یہ مقروض و مدیون بھی ہے اور دین اس اعتبار سے مشترک کے حکم میں ہے کہ اس کی ادائیگی دراہم والے نصاب سے بھی ہو سکتی ہے اور بکریوں والے نصاب سے بھی، مگر چونکہ دراہم سے دین کی ادائیگی آسان ہے کیونکہ دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنے کے لئے اس کو بکریاں یا سامان وغیرہ کی طرح فروخت نہیں کرنا پڑیگا بلکہ عین دراہم سے دین کی ادائیگی ہو جائے گی لہذا اس مقروض کی سہولت کے پیش نظر دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو یعنی دین کی ادائیگی کا تعلق دراہم سے ہوگا لہذا حولان حول کے بعد دراہم والے نصاب میں زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ نصاب مشغول بالدین ہے اس کو مصنف نے للدین المانع من الزکوۃ سے تعبیر کیا ہے کیونکہ دین مانع زکوۃ ہوتا ہے اور اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ دراہم باقی بچ جائیں تو ان میں زکوۃ واجب ہوگی اور اگر دراہم کل ادا کرنے کے بعد بھی دین اس کے ذمہ باقی رہے تو پھر دین کی ادائیگی کو سامان کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر پھر بھی دین باقی رہے تو اب دین کی ادائیگی کو سوائم کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ **وفرع محمد الخ** امام محمدؒ نے اسی ضابطہ پر (کہ جو دین وجوب زکوۃ سے مانع ہو اس کو ایسر المالین کی طرف پھیر دیا جاتا ہے یعنی اس مال کی طرف جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو) ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو مہر میں دینے پر شادی کرے اور اس کے پاس مختلف نصاب ہوں مثلاً ایک نصاب بکریوں کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دین مہر کی ادائیگی کو دراہم کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی مہر کی ادائیگی دراہم سے کی جائے گی کیونکہ دراہم سے ادائیگی آسان ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا حتی کہ اگر ان دونوں نصابوں پر حولان حول ہو گیا تو حولان حول کے بعد بکریوں کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی نہ کہ دراہم کے نصاب میں کیونکہ دراہم تو مشغول بالدین ہیں۔

نوٹ: اگر کسی کے پاس مال کا ایک ہی نصاب ہو اور اس پر کسی کا دین بھی ہو جو پورے نصاب کو گھیرے لے تو اس پر بالاجماع زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا تَفْسِيرٌ لَهُ فَلَوْلَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ

ترجمہ

اور اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے راجح ہو جائے تو وہ

مفسر ہو جائیگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے اوپر بخارا کے سکوں سے دس درہم ہیں تو اس کا قول من نقد بخارا لفظ مذکور یعنی دراہم کی تفسیر ہے چنانچہ اگر اس کا قول من نقد بخارا نہ ہوتا تو لفظ مذکور یعنی دراہم کو بطریق تاویل شہر کے سکہ رائج کی طرف پھیر دیا جاتا (مگر چونکہ یہاں متکلم کا بیان موجود ہے) پس مفسر (مؤول پر) راجح ہوگا اور شہر کے سکے واجب نہ ہوں گے بلکہ صورت مذکورہ میں بخارا کے سکے واجب ہوں گے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے قبل یہ بیان کیا تھا کہ مشترک کے معانی میں سے اگر کسی ایک معنی کو دلیل ظنی سے ترجیح دی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں، اب یہاں سے فرماتے ہیں کہ اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے راجح ہو جائے تو اس کو بجائے مؤول کے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنی مراد خود ظاہر کر دی تو اب اس میں خطاء کا احتمال باقی نہیں رہا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں تو اس جملہ میں لفظ دراہم مشترک کے حکم میں ہے، جیسا کہ چند سطر قبل گذر چکا ہے لہٰذا اس کے بعد وہ متکلم اگر من نقد بخارا کا لفظ کہہ دے تو اس کلام من نقد بخارا سے دراہم کی تفسیر ہو جائے گی اور اس شخص پر بخارا کے سکے واجب الاداء ہوں گے کیونکہ متکلم نے اپنے کلام کی مراد خود ظاہر کر دی ہے لہٰذا اگر وہ من نقد بخارا نہ کہتا تو اس پر بطریق تاویل شہر کے وہ سکے واجب ہوتے جن کا رواج شہر میں زیادہ ہے مگر چونکہ من نقد بخارا مفسر موجود ہے اس لئے اب شہر کے رائج سکے واجب نہ ہوں گے کیونکہ مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ مفسر میں احتمالِ خطاء نہیں ہوتا جبکہ مؤول میں احتمالِ خطاء ہوتا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً.

ترجمہ

یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شی کے لئے حقیقت ہے اور اگر وہ لفظ اس شی کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

تشریح: آپ نے سبق میں پڑھ لیا ہے، شیخ یہاں سے شروع کرتے ہیں حقیقت و مجاز کی تعریف مع وجہ تسمیہ کے حقیقت کی تین قسمیں۔ پہلے آپ حضرات تقسیم ثانی کے چار اقسام کی دلیل حصر ملاحظہ فرمالیں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا معنی غیر موضوع لہ میں اگر اول ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک بحسب استعمال ظاہر المراد ہوگا یا نہیں، اول صریح ہے اور ثانی کنایہ، لہٰذا یہ تقسیم استعمال کے

اعتبار سے ہے۔

فائدہ: حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں اس لئے بیان کیا کیونکہ ان میں علاقہ تقابل ہے اور مشہور ہے تعرف الاشیاء باضدادہا (چیزیں اپنی اضداد سے پہچانی جاتی ہیں) اور حقیقت کے بیان کو اصل ہونے کی وجہ سے مجاز پر مقدم کیا گیا ہے معنی لغوی اور وجہ تسمیہ، حقیقۃ بروزن فعیلۃ ہے مشتق ہے حق الشئ سے بمعنی ثبت اور فعیل بمعنی فاعل ہے اس کا معنی "ثابت رہنے والا" اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ وہ لفظ اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتا ہے یا مشتق ہے حققت الشیئ سے اور فعیل بمعنی مفعول ہو اس کا معنی مثبت و محقق (ثابت کیا ہوا) اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ اس لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں ثابت کیا جاتا ہے اور حقیقت کے آخر (ۃ) اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے کے لئے ہے اور فعیل کا وزن مذکر و مونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے صاحب مفتاح فرماتے ہیں کہ (ۃ) اس کے اندر تانیث کے لئے ہے ای الکلمۃ الثابتۃ یعنی فعیل بمعنی فاعل ہو یا الکلمۃ المثبتۃ یعنی فعیل بمعنی مفعول ہو اور مجاز مصدر میمی ہے بمعنی اسم فاعل (تجاوز کرنے والا) لان المجاز متجاوز عن المحل (یعنی وہ لفظ جو اپنے اصلی معنی سے تجاوز کرکے غیر موضوع لہ میں استعمال ہو)

حقیقت و مجاز کی تعریف: حقیقت وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو یعنی واضع لغت نے لفظ کو جس چیز کے لئے متعین کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ سے یا قرینہ سے وہی چیز مراد ہو تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے جیسے اسد بول کر جنگلی درندہ یعنی شیر مراد لینا اور مجاز لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے کسی مناسبت و اتصال کی بناء پر اور اتصال و مناسبت کا بیان استعارہ کے بیان میں آئے گا ان شاء اللہ، جیسے لفظ اسد بول کر مرد شجاع مراد لینا مگر اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے جیسے مثلاً کوئی کہے رأیت اسدا فی الحمام یا رأیت اسدا یرمی تو اسد کا حمام میں ہونا یا کسی چیز کو پھینکنا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے کوئی آدمی مراد ہے اسی طرح صافحت اسدا (میں نے مصافحہ کیا) کے اندر مصافحہ کرنا قرینہ ہے کہ آدمی مراد ہے نہ کہ مخصوص درندہ یعنی شیر۔

حقیقت کی تین قسمیں ہیں: ابھی ابھی حقیقت کی تعریف میں آپ نے ایک لفظ پڑھا ہے یعنی وضعہ واضع اللغۃ تو اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ لفظ کو معنی کے مقابلہ میں وضع کرنے والے اگر اہل لغت ہیں تو یہ حقیقت لغویہ ہے جیسے لفظ صلوٰۃ کہ اس کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور اگر واضع اہل شریعت ہوں تو یہ حقیقت شرعیہ ہے جیسے لفظ صلوٰۃ کہ اس کے معنی اصطلاح شرع میں نماز کے ہیں اور اگر واضع عرف عام یا خاص ہو تو یہ حقیقت عرفیہ عامہ یا خاصہ ہے جیسے لفظ دابہ کہ اس کے معنی عرف عام میں چوپائے ہیں اور فعل کہ اس کے معنی عرف خاص یعنی نحویین کے نزدیک وہ ہے کہ جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور اس کے اندر تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے پس اگر اہل لغت لفظ صلوٰۃ کے معنی بجائے دعا کے نماز لیں تو اہل لغت کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہوگا اسی طرح اہل شرع اگر لفظ صلوٰۃ کے معنی بجائے نماز کے دعا لیں تو یہ اہل شرع کے نزدیک مجاز شرعی ہوگا اسی طرح اہل عرف اگر لفظ دابہ کے معنی

الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین سے وہ سامان مراد لے لیا گیا جو صاع میں داخل ہے تو اب نفس صاع (لکڑی کا پیمانہ) کا اعتبار کرنا ساقط ہو گیا حتی کہ نفس صاع میں سے (یعنی لکڑی کے پیمانے سے) ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیت ماسبق میں وقاع یعنی جماع مراد لے لیا گیا تو اب مس بالید کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح: حقیقت ومجاز کا حکم | جمہور احناف کے نزدیک ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی ومجازی دونوں مراد نہیں لئے جا سکتے۔

دلیل: حقیقت تو اپنے محل میں ثابت رہتی ہے اور مجاز اپنے محل سے تجاوز کئے ہوئے ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ بیک وقت اپنے محل میں بھی رہے اور اپنے محل سے دور بھی ہو جیسے یہ بات ممکن نہیں کہ ایک ہی کپڑا زید کی ملکیت میں بھی ہو اور مانگا ہوا بھی ہو، نیز حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا ثبوت اصل کے فوت ہونے کے بعد ہوتا ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عقلی استحالہ نہ ہو تو معنی حقیقی ومجازی دونوں جمع ہو سکتے ہیں جیسے قرآن شریف کی آیت قالوا نعبد الٰھک والہ آبائک ابراھیم واسماعیل واسحاق کے اندر آباء سے مراد باپ اور دادا اور چچا تینوں ہیں، کیونکہ اسحاق حضرت یعقوب علیہ السلام کے باپ ہیں اور ابراہیم دادا اور اسماعیل چچا ہیں، اسی طرح حرمت علیکم امہاتکم کے اندر لفظ امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد ہیں۔

فائدہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہے یعنی آب سے مراد وہ ہے کہ جس کی اولاد کے ساتھ نسبت کی جائے خواہ باپ ہو یا دادا یا چچا، کبھی چچا اور دادا کو بھی باپ کہہ دیتے ہیں جیسے حدیث شریف میں ہے کہ حضورؐ نے حضرت عباسؓ کے متعلق فرمایا ھذا بقیۃ آبائی اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ باب تغلیب سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قبیل سے، اسی طرح حرمت علیکم امہاتکم کے اندر عموم مجاز مراد ہے یعنی مؤنث اصول خواہ وہ ماں ہو یا دادی

حقیقت اور مجاز کو بیک وقت مراد نہ لینے پر تفریع مسائل | وبھذا الخ ای بھذا الوجہ الذی ذکر انہ الحقیقۃ والمجاز لا یجتمعان مصنف اسی ضابطہ کی بناء پر کہ بیک وقت حقیقت ومجاز کو مراد لینا درست نہیں ہے چند مسائل متفرع فرماتے ہیں، ملاحظہ ہو، لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین کے اندر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے اور صاع کے حقیقی معنی ہیں لکڑی کا پیمانہ اور مجازی معنی ہیں وہ سامان جو اس کے اندر ہو اور حدیث میں معنی مجازی ہی مراد ہیں لہذا حقیقی معنی یعنی لکڑی کا ایک صاع دو صاع کے بدلے میں فروخت کرنا جائز ہوگا کیونکہ اگر معنی حقیقی بھی مراد لے لیں اور سامان کی طرح نفس صاع میں بھی ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں خرید وفروخت کرنا ناجائز قرار دیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے لہذا جب حدیث میں معنی مجازی مراد لے لئے گئے

یعنی وہ سامان جو صاع میں داخل ہے تو اب نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا لہٰذا اکثری سے ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنا جائز ہوگا، اور رہی یہ بات کہ حدیث میں مجازی معنی مراد ہونے پر کیا قرینہ ہے تو قرینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر احادیث اور صحابہ کرامؓ کے معاملات ہیں کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں کمی وزیادتی ربو ہوتی جبکہ ان کو ہم جنس کے ساتھ فروخت کیا جائے جیسا کہ مجمل کے بیان میں اس کی تفصیل آ رہی ہے اور عند الشافعیؒ دونوں معنی مراد ہیں لہٰذا ان کے نزدیک نفس صاع کو بھی دو صاع کے بدلہ میں فروخت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ یہاں دونوں معنی مراد لینا ممتنع ولازم نہیں ہے

نوٹ: درہم چونکہ چاندی کا ہوتا ہے اس لئے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا نیز حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے الدینار بالدینار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما اه

ولهذا اريد بالوقاع الخ یہاں سے مصنفؒ اسی ضابطہ مذکورہ پر مبنی مراد ہے متعلق ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، ملامست سے متعلق قرآن کی آیت اس طرح ہے وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا "اور اگر تم بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو یا تم نے بیویوں سے ملامست کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو" اور ملامست کے دو معنی ہیں معنی حقیقی ہاتھ سے مس کرنا یعنی بیوی کو ہاتھ سے چھونا ہے اور معنی مجازی جماع کرنا ہے، عند الاحناف آیت شریفہ میں صرف معنی مجازی یعنی جماع کرنا مراد ہے لہٰذا جماع ناقض طہارت ہوگا اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا ضروری ہوگا اور جب ایک معنی متعین کرکے مراد لے لئے گئے تو اب حقیقی معنی یعنی مس بالید والے معنی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا لہٰذا احناف کے نزدیک عورت کو صرف ہاتھ سے چھونا ناقض وضوء نہ ہوگا، بالفاظ دیگر جب اس آیت کے اندر معنی مجازی یعنی جماع بالاتفاق مراد ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جماع سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے) تو پھر معنی حقیقی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا، لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے فرج کو یا دیگر اعضاء کو بغیر حائل کے چھوئے اور مذی نہ نکلے تو وضوء نہ ٹوٹے گا کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل (بوسہ لینا) فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیتے اور وضوء نہ فرماتے (بدائع) لہٰذا مس بالید حدث نہیں ہے بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے مرد کا کسی مرد کو چھونا یا عورت کا کسی عورت کو چھونا، پھر دوسری بات یہ ہے کہ مرد کا اپنی عورت سے ملامست کرنا اور مس بالید کرنا کثیر الوقوع ہے لہٰذا اگر اس کو حدث مانا جائے تو لوگ پریشانی کے شکار ہو جائیں گے، نیز ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے جماع مراد ہے اور یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ لامستم باب مفاعلت سے ہے جو کسی چیز کے تحقق کو طرفین اور جانبین سے چاہتا ہے اور لمس کا تحقق جانبین سے جماع کی شکل میں ہی ہو سکتا ہے نہ کہ مس بالید کی شکل میں۔ حنفیہ کے پاس اور بھی دلائل ہیں مگر بغرض اختصار اسی پر انحصار کرتے ہیں، اور اس مسئلہ کی مزید تحقیق اصول الشاشی ص ۴۹ کی تشریح میں آئے گی ان شاء اللہ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ساتھ مراد

لینے میں کوئی استحالہ نہ ہو تو دونوں معنی مراد لئے جائیں گے لہٰذا یہاں آیت دونوں معنی پر محمول ہے اور دونوں معنی مراد ہیں لہٰذا مس بالید اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں اور جب دونوں ناقض طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم ضروری ہوگا مس بالید کی شکل میں تیمم برائے وضو اور جماع کی شکل میں تیمم برائے غسل، مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے محرم سے ہو یا اجنبیہ سے شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے البتہ بلا حائل مس ہو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ایک جز لامستم میں ایک قرأت لمستم ہے جس کے معنی مس بالید ہیں لہٰذا ایک قرأت کے مطابق اس سے مراد جماع ہے اور دوسری قرأت کے مطابق مس بالید، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض صحابہ یہاں ایک قرأت دوسری قرأت پر محمول ہے چنانچہ حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہم نے اس کو جماع پر محمول کیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اسی کے قائل ہیں، اور ابن عمر، ابن عباس، ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کو مس بالید پر محمول کیا ہے دیکھئے کسی بھی صحابی کے نزدیک دونوں قرأت مراد لیکر دونوں معنی یعنی جماع اور مس بالید ساتھ ساتھ مراد نہیں ہیں یا یوں کہا جائے کہ دو قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ معنوں پر محمول کرنا اس وقت درست ہوتا ہے جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور چونکہ یہاں مانع موجود ہے اس لئے دونوں قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ معنوں پر محمول نہیں کیا جائے گا اور مانع یہ ہے کہ آیت کے اندر مس بالید مراد نہ ہونے پر حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث موجود ہے، جو ابھی چند سطر قبل ذکر کی گئی ہے کہ بعض دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیا کرتے اور وضو نہ فرماتے لہٰذا یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ مس مرأۃ تین شرطوں کے ساتھ ناقض وضو ہے ۱ عورت کبیرہ ہو ۲ اجنبیہ ہو ۳ مس بالشہوۃ ہو، امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے اور قول اول چند سطر قبل ذکر کر دیا گیا کہ مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے محرم سے ہو یا اجنبیہ سے شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے بہر صورت ناقض وضو ہے، البتہ بلا حائل کے ہو۔

النحو واللغۃ: ما بعد علی میں ما نافیہ نہیں بلکہ موصولہ یا موصوفہ ہے اور وہ اریدفعل مجہول کا نائب فاعل ہے، الصاع ۲۳۳ تولہ کا ایک وزن الدرھم چاندی کا سکہ لاتبیعوا باب ضرب سے نہی جمع مذکر حاضر ولا الصاع جملہ منفیہ کے معطوف پر لا زائد ہوتا ہے بیع الواحد منه ای من الصاع۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِيْهِ وَلَهُ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِيْ مَوَالِيْهِ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى آبَائِهِمْ لَاتَدْخُلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى أُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا أَوْصٰى لِأَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِيْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أَوْصٰى لِبَنِيْ فُلَانٍ وَلَهُ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْنَ بَنِيْ بَنِيْهِ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَا يَحْنَثُ۔

ترجمہ

امام محمدؒ نے فرمایا جب کسی آدمی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس مُوصی کے کچھ ایسے موالی یعنی غلام ہیں کہ مُوصی نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس مُوصی کے موالی کے بھی موالی ہیں کہ جنہوں نے اپنے موالی کو آزاد کیا ہے تو وصیت مُوصی کے موالی یعنی مُوصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی نہ کہ مُوصی کے موالی کے موالی کے لئے (یعنی وصیت ان لوگوں کے لئے نہ ہوگی جن کو مُوصی کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے بلکہ وصیت بلا واسطہ مُوصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی) اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر اہل حرب نے اپنے آباء پر امان طلب کیا تو دادا لوگ امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر انہوں نے اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو دادیوں کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا، وعلی ھذا الخ اور اسی اصل (کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع جائز نہیں ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے فلاں کے بیٹوں کی باکرہ لڑکیوں (یعنی کنواریوں) کے لئے وصیت کی تو فجور یعنی زنا کے ذریعہ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی وصیت کے حکم میں داخل نہ ہوگی، اور اگر کسی نے فلاں کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس فلاں کے (بھی) بیٹے ہیں اور اس کے بیٹوں کے بھی بیٹے ہیں (یعنی اس فلاں کے پوتے بھی ہیں) تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بیٹوں کے بیٹوں کے لئے قال اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا حالانکہ وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے (اس کی بیوی نہیں ہے) تو اس کا یہ قول عقد پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس نے اس اجنبیہ سے وطی حرام یعنی زنا کرلیا تو وہ حانث نہ ہوگا (یعنی قسم توڑنے والا نہیں سمجھا جائے گا)

تشریح: چونکہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے اس لئے مصنفؒ اس ضابطہ پر چھ مسائل اور متفرع فرمارہے ہیں، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے (جو شروع سے ہی آزاد ہو) اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے موالی کے بھی موالی تھے مثلاً زید جو شروع سے ہی آزاد ہے اس نے اپنے موالی یعنی اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور زید کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو وصیت ان آزاد کردہ غلاموں کے حق میں نافذ ہوگی جو زید کے براہ راست آزاد کردہ غلام ہیں جو کہ موالی کے حقیقی معنی ہیں" ان آزاد شدہ غلاموں کے لئے وصیت نافذ نہ ہوگی جو زید کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کئے ہیں کیونکہ وہ موالی کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا مثلاً زید نے عمرو کو آزاد کیا اور عمرو آزاد ہوجانے کے بعد ایک غلام یعنی بکر کا مالک بنا پھر اس نے بکر کو آزاد کردیا تو اب زید کا براہ راست آزاد کردہ غلام عمرو ہے اور عمرو کا آزاد کردہ غلام بکر ہے اور یہ دونوں یعنی عمرو اور بکر زید کے موالی ہیں مگر عمرو براہ راست مولی ہے اور بکر بواسطہ کے تو زید کی وصیت عمرو کے حق میں نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

نوٹ: مولی کا اطلاق مُعتِق اور مُعتَق دونوں پر آتا ہے مثلاً صورت مذکورہ میں عمرو کا مولی زید بھی ہے اور بکر بھی،

مگر یہاں یہ صورت قبل استشہاد نہیں ہے بلکہ محض استشہاد یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں زید کے دو موالی ہیں ایک تو عمر ہے جو بلا واسطہ ہے اور دوسرا بکر ہے جو کہ زید کا بالواسطہ موالی ہے لہذا عمرو کے حق میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں۔

وفی السیر الکبیر الخ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لئے امان طلب کیا تو صرف باپوں کے لئے امان ثابت ہوگا جو کہ آباء کے حقیقی معنی ہیں نہ کہ دادا کے لئے جو کہ آباء کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر باپ اور دادا دونوں مراد لئے جائیں اور دونوں کے لئے امان ثابت مانا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ولو استامنوا الخ اگر کسی نے اپنی امہات (ماؤں) کے لئے امان طلب کیا تو صرف حقیقی ماؤں کو امان ملے گا دادی اور نانی جو امہات کے مجازی معنی ہیں امان میں داخل نہ ہوں گی ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔ اور حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ کے اندر امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد لینا تو اس کا ایک جواب تو گذر چکا کہ آیت میں مؤنث اصول مراد ہیں خواہ ماں ہو یا دادی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور دادی کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہے اور تلویح والتوضیح میں لکھا ہے کہ جدات سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ (ص ۲۲۷) وعلی هذا الخ اس ضابطہ پر کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت میں باکرہ کے مجازی معنی کے اعتبار سے زنا سے پردۂ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ باکرہ کے حقیقی معنی اس لڑکی کے ہیں جس کا ابھی پردۂ بکارت زائل نہ ہوا ہو اور مجازاً اس لڑکی کو بھی باکرہ کہتے ہیں جس نے ابھی شادی نہ کی ہو اور زنا سے اس کا پردۂ بکارت زائل ہو گیا ہو تو اگر زنا سے پردۂ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی کو بھی باکرہ سے مراد لیا جائے اور دونوں قسم کی باکرہ لڑکیوں کے حق میں وصیت کو نافذ کر دیا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور یہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر چونکہ یہ بھی باکرہ ہی اس لئے اس کی خاموشی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح میں رضامندی شمار ہوگی بلکہ اس کی حیا اس کی فحش کاری کی بناء پر اور بڑھ جائے گی اور اگر کودنے یا حیض وغیرہ سے پردۂ بکارت زائل ہو گیا ہو تو یہ لڑکی حقیقۃً باکرہ ہی ہے اور عند الصاحبین زنا سے پردۂ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی ثیبہ کے حکم میں ہے بنابریں وہ لڑکی وصیت میں شامل نہ ہوگی اور نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی بھی شمار نہ ہوگی۔

ولو اوصی لبنی فلان الخ اگر کسی نے کسی کے ابناء (بیٹوں) کے لئے وصیت کی تو ابناء کے مجازی معنی پوتے کے ہیں مگر وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا لہذا صرف بیٹوں کے حق میں وصیت نافذ ہوگی۔ یہ امام صاحبؒ کا مسلک ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ابن سے عموم مجاز کے طریقہ پر مذکر نسل مراد ہے لہذا وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

قال اصحابنا لو حلف الخ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ

عورت اجنبیہ ہے تو اس جملہ میں نکاح سے مراد عقد ہوگا (یعنی معنی مجازی) کیونکہ اجنبیہ عورت حقیقی معنی یعنی وطی کا محل ہی نہیں کیونکہ بوجہ اجنبیہ ہونے کے اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا جب ایک معنی متعین ہو گئے تو اب دوسرے معنی یعنی وطی کے معنی مراد نہ ہوں گے لہٰذا اگر اس حالف نے اس اجنبیہ کے ساتھ وطی حرام یعنی اس عورت سے زنا کر لیا تو وہ آدمی حانث نہ ہوگا، کیونکہ اگر حالف کے قول لا انکح سے وطی اور عقد دونوں مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے عبارت کی تشریح تو ختم ہوئی اختیاری مطالعہ کا آپ کو اختیار ہے مگر اس میں کچھ علمی سوال وجواب ہیں، جو طلبہ کے دل میں اٹھنے والے اشکالات کے جوابات ہیں۔

اختیاری مطالعہ

لفظ نکاح میں مشترک، حقیقت ومجاز کے اعتبار سے تین اقوال ہیں ۱۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد کے ہیں ۲۔ نکاح کے حقیقی معنی عقد کے ہیں بوجہ حقیقت عرفیہ ۳۔ استعمال کے اعتبار سے یہ لفظ مشترک ہے بنا بریں ماتن نے اس کو مشترک بنایا ہے۔

اعتراض وجواب:

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹوں کے لئے امان طلب کیا تو پوتے بھی امان میں داخل ہوں گے حالانکہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ ابن کے حقیقی معنی بلا واسطہ بیٹے کے ہیں اور مجازاً پوتے کو بھی بیٹے کہہ دیتے ہیں جیسے بنی اسرائیل اور بنی آدم وغیرہ لہٰذا اسی طرح بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے بھی وصیت میں شامل ہو جانے چاہئیں؟

جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء میں ظاہر کے اعتبار سے فروع یعنی پوتوں کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور امان چونکہ شبہ سے ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں حفاظت دم ہے اور اس کا مدار توسع پر ہے اس لئے بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں پوتے بھی امان میں داخل ہو جائیں گے مگر چونکہ وصیت کے نفاذ میں استحقاق کا پہلو مد نظر رکھا جاتا ہے اس لئے وہ شبہ سے ثابت نہ ہوگی لہٰذا بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے اس میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ شبہ دلیل ضعیف ہے اس لئے اس کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر کوئی مانع موجود ہو تو پھر اس کا اعتبار نہ ہوگا لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لفظ آباء میں بھی ظاہر کے اعتبار سے اجداد کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور لفظ امہات میں جدات کے شامل ہونے کا شبہ ہے تو اس شبہ کا اعتبار کر کے باپ کے ساتھ دادا اور ماں کے ساتھ دادی کو امان میں کیوں داخل نہیں کرتے جبکہ یہاں بھی حفاظت دم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شبہ دلیل ضعیف ہے اور اس کو مراد لینے کے لئے یہاں مانع موجود ہے اور مانع دادا اور دادی کا اصول ہونا ہے یعنی خلقت کے اعتبار سے دادا اور دادی اصل ہیں لہٰذا آباء میں اجداد اور امہات میں جدات کی شمولیت کا شبہ حکماً معدوم ہے لہٰذا ضابطہ یہ ہے کہ فرع تو اصل کے تابع ہو سکتی ہے مگر اصل فرع کے تابع نہ ہوگا لہٰذا بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کی فروع امان میں داخل ہوں گی لیکن ماں باپ کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کے اصول دادا دادی امان میں داخل نہ ہوں گے۔

اجزاء: آباء (حقیقی باپ) حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ، مہجورہ، متعذرہ میں سے مستعملہ ہے اور خاص، عام، مشترک، مؤول میں سے عام ہے۔

النحو واللغۃ: اوصٰی باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب موالی مولیٰ کی جمع ہے بمعنی مالک، سردار، غلام، آزاد

اور یوم قدوم والے مسئلہ میں یعنی عبدی حر یوم یقدم فلاں والے مسئلہ میں مطلق وقت کا نام ہے اس لئے کہ لفظ یوم کی جب فعل غیر ممتد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ مطلق وقت کا نام ہوتا ہے جیسا کہ استعمال سے معلوم ہو گیا پس (مذکورہ تمام مسائل میں) حانث ہونا اس طریقے سے ہے (یعنی عموم مجاز کے طریقے سے) نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقے سے (فاندفع الاعتراض ولزّ المعترض)

تشریح: شوافع کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات:

۱۔ اے حنفیو! تم جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو ناجائز کہتے ہو حالانکہ تم اس کے مرتکب بھی ہو کیونکہ اگر کسی نے حلف اٹھائی کہ میں اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہ رکھوں گا (ناراضگی یا اور کسی بناء پر یہ جملہ بولا) تو وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں ننگے پیر قدم رکھنا یعنی بغیر موزے اور جوتے پہنے ہوئے اور بغیر سواری پر بیٹھے ہوئے ننگے پیر گھر میں داخل ہونا اور یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہاں حقیقت کے دو جزء ہیں ۱۔ ننگے پیر قدم رکھ کر گھر میں داخل ہونا ۲۔ مکان کے باہر دروازے پر کھڑے ہو کر ننگا پیر پھیلا کر بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھنا مگر یہ دوسرا جزء حقیقت مہجورہ ہے عرف میں یہ مراد نہیں ہوتا لہٰذا اس شکل میں تو حالف حانث نہ ہوگا اور وضع قدم کے مجازی معنی جوتا پہن کر داخل ہونا یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہونا ہے تو قسم کھانے والا جس طرح بھی داخل ہوگا یعنی ننگے پیر یا جوتا پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر ہر صورت میں حانث ہو جائے گا اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جواب کا انتظار کیجئے۔

۲۔ دوسرا اعتراض: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کروں گا تو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس نے کرایہ پر لے رکھا ہو یا مانگا ہوا ہو تو یہ قسم کھانے والا اگر اس شخص کے گھر میں سکونت اختیار کرے گا تو حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو لہٰذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جس کو تم اے حنفیو! ناجائز کہتے ہو، جواب کا انتظار کیجئے۔

۳۔ تیسرا اعتراض: وکذلک لو قال الخ اگر کوئی مولیٰ یہ کہے کہ میرا غلام آزاد جس دن فلاں شخص آئے تو وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ یوم کے حقیقی معنی دن کی سفیدی کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں دیکھئے یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو رہا ہے خواہ وہ فلاں شخص رات میں آیا ہو یا دن میں۔

نوٹ: یہ تمام مسائل اس شکل میں ہیں جب کلام بلا نیت بولا ہو اور اگر حالف نے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اب مجازی معنی پر عمل کی شکل میں حانث نہ ہوگا بلکہ حقیقی معنی کی شکل میں ہی حانث ہوگا لہٰذا اگر اس کی نیت دخول دار والے مسئلہ میں حقیقی معنی کے ایک جز کی تھی یعنی بلا داخل ہوئے قدم اندر بڑھا دینا اور اس نے صرف اندر قدم بڑھا دیا اور داخل نہیں ہوا تو چونکہ حقیقی معنی کے ایک جز کی نیت تھی اور عملاً اس کا وجود پایا بھی گیا لہٰذا حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے جز کی نیت کی تھی یعنی ننگے پیر دخول دار کی اور اس کا عملاً وجود پایا بھی گیا ہو تو جب بھی وہ

حانث ہو جائے گا۔

مذکورہ اعتراضات کے جوابات: مذکورہ تینوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے قسم کھانے والا حانث نہیں ہوتا ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہونے کی وجہ سے حانث ہوتا ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایک ایسا عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں لہٰذا وضع قدم سے عموم مجاز کے طریقے سے دخول مراد ہے جس طرح سے بھی ہو ننگے پیر یا جوتے پہن کر یا سواری پر سوار ہو کر گویا عرف کی وجہ سے سبب بول کر مسبب مراد ہے کیونکہ دخول بلا وضع قدم ہوگا ہی نہیں تو قدم رکھنا سبب ہے اور دخول کا پایا جانا مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے لہٰذا وضع قدم مطلق دخول میں حقیقت عرفیہ ہے (التوضیح والتلویح ص ۲۲۹) والدخول لا یتفاوت فی الفصلین اور دخول کی دونوں شکلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اگر حالف ننگے پیر داخل ہوا تب بھی دخول پایا گیا اور اگر جوتے پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہو، تب بھی دخول پایا گیا، دخول دخول ہی ہے دخول کی شکلوں میں کوئی تفاوت معتبر نہیں ہے اور حالف کا مقصد دخول سے باز رہنا تھا لہٰذا اگر دخول پایا گیا خواہ جس طرح سے بھی ہو حانث ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقے سے دار فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے یعنی جس گھر میں اس کی رہائش کی نسبت ہو خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے یعنی دار فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے اور دار مسکونہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہوتا کہ وہ گھر اس فلاں کی ملکیت میں ہو یا اجرت پر ہو لہٰذا جب دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے تو اگر حالف نے اس فلاں کے دار مسکونہ میں سکونت اختیار کر لی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ مستاجر کرایہ کے گھر کی اور مستعیر عاریت کے گھر کی اپنی جانب نسبت کر لیتا ہے جیسا کہ روایت ہے انه صلی الله علیه وسلم مر بحائط فاعجبه فقال لمن هذا فقال رافع بن خدیج لی یا رسول الله استاجرته رافع بن خدیج نے باغ کی نسبت اپنی طرف کی جو بطور استیجار کے تھی اور حضور ﷺ نے اس نسبت کرنے پر کوئی تغیر نہیں فرمائی، حاصل کلام یہ ہے کہ حالف کو اس حلف پر ابھارنے والی چیز اس فلاں گھر والے پر غیظ و غصہ ہے گھر خواہ اس کی ملکیت کا ہو یا عاریت کا ہو یا کرایہ کا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ گھر کرایہ یا عاریت پر تھا تو حانث نہ ہوگا، اور تیسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقے سے یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں عبدی حر یوم یقدم فلان میں یوم کی اضافت یقدم کی طرف ہے اور قدوم یعنی آنا فعل غیر ممتد ہے۔

فائدہ: غیر ممتد ایسا فعل اور کام ہے جس کی مدت بیان نہ کی جائے یعنی نہ کھنچنے اور نہ بڑھنے والا کام جیسے دخول، خروج، قدوم وغیرہ اور فعل ممتد وہ کام ہے جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے جیسے رکوب، لبس، سکنیٰ، صوم کیونکہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں دو دن سوار رہا یا دو ماہ پہنا لہٰذا جب یوم سے مطلق وقت مراد لے لیا گیا تو وہ فلاں شخص دن میں آئے یا رات میں، حالف ہر دو صورت میں حانث ہو جائے گا یعنی عبدی حر یوم یقدم فلان میں چونکہ یوم کی اضافت قدوم کی

ظرف ہے اور آنا فعل غیر ممتد ہے کیونکہ آنے کی کوئی مقدار اور مدت نہیں ہے بلکہ آنے کا وقوع یک لخت ہو جانے کا، مثلاً درسگاہ میں کوئی طالب علم آیا تو جب تک وہ دروازے سے باہر ہے تو قدوم نہیں پایا گیا اور جونہی وہ اندر آیا تو قدوم پایا گیا لہٰذا آنا ایسا کام ہے جو کھنچتا بڑھتا نہیں ہے لہٰذا مطلق وقت مراد ہونے کی وجہ سے وہ فلاں شخص جس وقت بھی آئے گا مولیٰ حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا گویا اس کی حنث ثابت ہو گئی اور اگر یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو دن کی سفیدی مراد ہوتی ہے مثلاً مولیٰ نے یہ کہا کہ عبدی حر یوم یرکب فلان لہٰذا اگر وہ شخص دن میں سوار ہو گا تو غلام آزاد ہو گا اور اگر رات میں سوار ہو گا تو غلام آزاد نہ ہو گا لہٰذا مذکورہ تمام شکلوں میں حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

اختیاری مطالعہ

ماتن نے دار فلاں سے دار مسکونہ مراد لیا ہے لہٰذا اگر وہ گھر اس کی ملکیت میں تو ہے مگر اس کی اس میں رہائش نہیں ہے تو اس گھر میں حالف سکونت اختیار کرنے سے حانث نہ ہو گا اور بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ حانث ہو جائے گا مگر اس صورت میں دار فلاں کی دوسری تشریح کی جائے گی یعنی وہ گھر جس کی اس کی طرف نسبت کی جائے خواہ وہ اس میں رہتا ہو یا نہ رہتا ہو۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یوم یقدم والے مسئلہ میں اضافت سے مراد اضافت نحویہ نہیں بلکہ وہ مراد ہے جو یوم کا مظروف ہے جیسے عبدی حر یوم یقدم فلان میں یوم کے اندر غلام کی آزادی واقع ہوتی ہے لہٰذا اگر یہ مظروف فعل غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہو گا جیسے مثال مذکور میں غلام کی آزادی غیر ممتد ہے کہ فوراً واقع ہو جاتی ہے برخلاف امرک بیدک یوم یقدم زید کہ اس میں امر بالید فعل ممتد ہے لہٰذا اب یوم سے دن کی سفیدی مراد ہو گی مگر مصنفؒ نے مضاف الیہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ مظروف کا اور فعل سے مراد کام ہے نہ کہ فعل اصطلاحی۔

النحو واللغة: حافیاً (س) حفی ننگے پاؤں چلنا منتعلاً (افتعال) جوتے پہن کر چلنا راکباً رکب (س) رکوباً سوار ہونا حلف حلفا (ض) قسم کھانا قدم (س) قدوما المدینۃ شہر میں آنا فی الفصلین ای فی الصورتین امتد (افتعال) کھنچنا فعل ذی امتداد موصوف صفت۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ.

ترجمہ

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱ متعذرہ ۲ مہجورہ ۳ مستعملہ اور پہلی دو قسموں میں بالاتفاق لفظ کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائیگا۔

تشریح: حقیقت ومجاز کی تعریف اور حکم اور اعتراضات کے جوابات سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ حقیقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱ متعذرہ ۲ مہجورہ ۳ مستعملہ۔

۱ حقیقت متعذرہ: لفظ کے وہ معنی حقیقی ہیں جس پر بغیر تعذر اور مشقت کے عمل ممکن نہ ہو جیسے نخلہ درخت یا یمین

ہنڈی کا کھانا، ظاہر ہے کہ درخت کی لکڑی اور ہانڈی کے ٹکڑے کو بغیر مشقت کے نہیں کھایا جاسکتا۔

۲۔ حقیقتِ مجہورہ: لفظ کے وہ معنی حقیقی ہیں جس پر لوگوں نے عمل کرنا ترک کردیا ہو گو اس پر عمل کرنا مشکل نہ ہو جیسے کوئی قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضعِ قدم کے حقیقی معنی کا ایک جزو دروازے سے باہر کھڑے ہوکر پیر بڑھا کر اندر قدم رکھنا ہے اور یہ معنی متروک و مجہور ہیں کیونکہ عرف میں وضعِ قدم سے دخول مراد ہوتا ہے نہ کہ وضعِ قدم بلا دخول، اور حقیقی معنی کا دوسرا جز ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مجہور نہیں ہے۔

۳۔ حقیقتِ مستعملہ: وہ ہے جو مذکورہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی اس پر عمل کرنا متعذر بھی نہ ہو اور اس پر عمل کرنا عرف میں متروک بھی نہ ہوا ہو۔

حکم: پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہوں گے جبکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو تاکہ کلامِ عاقل و بالغ لغو قرار نہ دیا جائے اور اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے نہ کہ مجازی معنی۔

وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ ، وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً.

ترجمہ

اور حقیقتِ متعذرہ کی نظیر یہ ہے کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا، کیونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر اور پُر مشقت ہے تو اس کا یہ حلف درخت کے پھل کھانے کی طرف اور اس چیز کے کھانے کی طرف منصرف اور منتقل ہوگا جو ہانڈی میں موجود ہے حتی کہ اگر اس نے بشکلِ تکلف اور بمشقت (بجائے درخت کے پھل اور ہانڈی کے طعام کے) کچھ حصہ عین درخت یا عین ہانڈی سے کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا وعلی هذا الخ اور اسی اصل (کہ حقیقتِ متعذرہ و مجہورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پئے گا تو اس کی یہ قسم اغتراف یعنی چلو سے پانی لیکر پینے پر محمول اور منصرف ہوگی یہاں تک کہ اگر ہم مان لیں کہ اس نے بنوعِ تکلف اور بمشقت کنوئیں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا۔ ونظیر المهجورة الخ اور حقیقتِ مجہورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنے قدم کو نہیں رکھے گا (یعنی وضعِ قدم بلا دخول) کیونکہ وضعِ قدم کو مراد لینا عادۃً مجہور و متروک ہے (لہٰذا اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا)

تشریح: حقیقت کی اقسامِ ثلثہ میں سے حقیقتِ متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس

درخت یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو چونکہ عین درخت (لکڑی) اور عین ہانڈی کا کھانا مشکل ہے تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی درخت کے نہ کھانے سے مراد پھل ہوں گے اور اگر اس پر پھل نہ آتے ہوں تو درخت کی قیمت کا استعمال کرنا مراد ہوگا اور ہانڈی کے نہ کھانے سے مراد وہ کھانا ہے جو اس کے اندر ہو۔ تو یہ معاملہ سبب بول کر مسبب مراد لینے کے قبیل سے ہے (درخت سبب اور پھل مسبب ہے اسی طرح ہانڈی سبب اور کھانا جو اس میں پکایا جائے مسبب ہے) لہذا حالف نے خلاف اگر درخت کی لکڑی یا ہانڈی کا کوئی ٹکڑا کھالیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متعذرہ ومہجورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی معنی مگر یہ اس شکل میں ہے جب کہ اس نے حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اور اگر حالف کی نیت حقیقی معنی ہی کی تھی تو اب حقیقت پر عمل کرنے کی شکل میں وہ حانث ہو جائے گا مثلاً عین درخت یا عین ہانڈی کھانے کی نیت کی تھی تو عین درخت یا عین ہانڈی کھانے سے وہ حانث ہو جائے گا اور یہی حکم اس شکل میں بھی ہوگا کہ جب ایسے درخت کے نہ کھانے کی قسم کھائی جو خود (عین درخت) ہی کھایا جاتا ہو مثلاً گنا یا پودینہ وغیرہ تو اس کو کھا لینے کی شکل میں وہ حانث ہو جائے گا۔

اعتراض وجواب: مذکورہ دونوں مسئلوں میں مضاف کیوں نہ محذوف مان لیا جائے اور عبارت اس طرح نکال لی جائے لا یاکل من ثمرۃ هذه الشجرة او من طعام هذه القدر تو جواب یہ ہے کہ جب کلام دو چیزوں مثلاً حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف مجبوری میں رجوع کیا جاتا ہے۔ **وعلی هذا الخ (ای علی هذا الاصل الذی ذکرنا ان المتعذرة والمهجورة یصار فیهما الی المجاز)** یعنی حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کی شکل میں چونکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں تو اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کنویں سے پانی نہیں پیوں گا تو مِن چونکہ ابتدا کے لئے ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی کنویں سے منہ لگا کر پیا جائے جو اس کے حقیقی معنی ہیں مگر اس میں دقت اور پریشانی ہے (جبکہ کنواں اوپر تک لبریز نہ ہو) تو یہ قسم اغتراف پر یعنی چلو سے پانی پینے پر محمول ہوگی لہذا اگر کوئی شخص کنویں میں اتر کر اور منہ لگا کر پانی پی لے تو حانث نہ ہوگا بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی چلو یا کسی برتن میں لے کر پانی پینا مراد ہوگا لہذا اگر چھوٹے کسی برتن میں پانی نکال کر پی لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اگر کنواں اوپر تک لبریز ہو تو چونکہ دیہاتی لوگ اسی طرح منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں لہذا اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پی لیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہوگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک۔ آگے مصنف یہ مسئلہ لا رہے ہیں۔ **ونظیر المهجورة الخ** حقیقت مہجورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی وضع قدم یا دخول کے ہیں کہ دروازہ کے باہر کھڑے ہو کر صرف پیر کو اندر رکھ دیا اور یہ معنی مہجور ومتروک ہیں۔ اور وضع قدم کے دوسرے حقیقی معنی گھر میں ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مہجور نہیں ہے لہذا عموم مجاز کے طریقہ سے محض داخل ہونا مراد ہوگا تو حالف ننگے پیر داخل ہو یا جوتا پہن کر بہرصورت حانث ہو جائے گا مگر وضع قدم یا دخول کی شکل میں (جو معنی حقیقی کا ایک جز ہے) حانث نہ ہوگا جب کہ اس نے معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو اور اگر

اس نے اسی معنی کی نیت کی تھی تو حانث ہو جائے گا (حاشیہ اصول الشاشی)

اللغۃ والنحو: متعذرۃ صیغہ اسم فاعل باب تفعّل تعذّر علیہ الامر دشوار ہونا۔ مھجورۃ صیغہ اسم مفعول (ن) ھجرًا چھوڑنا۔ مستعملۃ صیغہ اسم مفعول باب استفعال استعمال کی ہوئی۔ قِدر ہانڈی جمع قدور۔ ینصرف (انفعال) منصرف ہونا، پھرنا۔ یحل (ن،ض) حلًّا وحلولًا۔ المکان بالمکان نازل ہونا، بہ فی المکان اتارنا۔ اغتراف (افتعال) پانی کا چلو لینا۔ فرضنا (ض) فرض کرنا، متعین کرنا۔ کرع (ف) پانی یا برتن سے منہ لگا کر پانی پینا۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اَلتَّوْکِیْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَۃِ یَنْصَرِفُ اِلٰی مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰی یَسَعَ لِلْوَکِیْلِ اَنْ یُّجِیْبَ بِنَعَمْ کَمَا یَسَعُہٗ اَنْ یُّجِیْبَ بِلَا لِاَنَّ التَّوْکِیْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَۃِ مَھْجُوْرٌ شَرْعًا وَّعَادَۃً۔

ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ حقیقت مہجورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ (یعنی محض اپنی حمایت میں جھگڑنے کا وکیل بنانا) مد مقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف لوٹنے کی حتی کہ وکیل کے لئے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہوگی جیسا کہ اس کو لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہوتی ہے کیونکہ محض (اپنی طرف داری اور حمایت میں) جھگڑنے کا وکیل بنانا شرعاً و عادۃً متروک و مہجور ہے (بلکہ ایسا وکیل ہونا چاہیے جو انصاف کی بات کہے خواہ وہ بات اس کے موکل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو)

تشریح: وعلی ھذا قلنا الخ ای علی ھذا الاصل الذی ذکرنا من قبل ان المتعذرۃ والمھجورۃ یصار فیھما الی المجاز یعنی حقیقت مہجورہ اور متعذرہ کی شکل میں مجازی کی طرف رجوع کئے جانے کے قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص یعنی مدعی علیہ نے مقدمہ اور جھگڑے کا کسی کو وکیل بنایا تو خصومت کے حقیقی معنی مد مقابل یعنی مدعی کی ہر بات کا انکار کرنا اور ہر دعوے کے جواب میں لا کہنا ہے خواہ وہ دعویٰ برحق ہی کیوں نہ ہو مثلاً مدعی اگر یہ دعویٰ کرے کہ مدعی علیہ پر میرے ایک ہزار روپیہ چاہئیں تو مدعی علیہ کا وکیل لا کہہ کر انکار کر دے اسی طرح اگر مدعی کسی بھی طرح کی تعدی کا ثبوت پیش کرے تو وکیل بالخصومۃ لا کہہ کر انکار کر دے کیونکہ مدعی علیہ نے اپنی برأت کے لئے ہی اس کو وکیل منتخب کیا تھا، چنانچہ اس کو وکیل بالخصومۃ کہتے ہیں، اور خصومت کے معنی منازعہ اور مشاجرہ کے ہیں لہٰذا اگر وکیل مدعی کے کسی دعویٰ کا اقرار کر لے تو یہ مسالمہ ہے نہ کہ منازعہ چنانچہ تو اس کے اعتبار سے وکیل کے لئے کسی ایسی بات کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے جو موکل کے لئے ضرر رساں ہو، مگر یہ معنی شرعاً مہجور و متروک ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ولا تنازعوا (آپس میں جھگڑا مت کرو) نیز قرآن میں ہے ولا تعاونوا

الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ عُمُومِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ. وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ.

ترجمہ

اور اگر حقیقت مستعمل ہو لیکن اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف مجاز کے بجائے حقیقت بہتر ہے (یعنی ایسے موقع پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے) اور اگر اس حقیقت کے لئے کوئی مجاز متعارف ہے تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت بہتر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے مثالہ الخ اس بحث مذکور کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم امام صاحبؒ کے نزدیک عین گیہوں کھانے پر محمول اور منصرف ہوگی حتی کہ اگر اس نے گیہوں سے بنے اور حاصل ہونے والی روٹی سے کچھ (کوئی ٹکڑا) کھالیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف لوٹ جائے گی جس کو گیہوں متضمن اور شامل ہے چنانچہ وہ عین گیہوں کو کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا اور گیہوں سے حاصل شدہ روٹی کو کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ وکذا لو حلف الخ اور ایسے ہی (یعنی پہلے مسئلہ میں حقیقت اور مجاز متعارف کے جمع ہونے کی طرح یہ دوسرا مسئلہ بھی ہے) اگر قسم کھائی کہ وہ نہر فرات سے نہیں پئے گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قسم نہر فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع اور منصرف ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم مجاز متعارف کی طرف راجع ہوگی۔ اور مجاز متعارف نہر فرات کے پانی کو پینا ہے جس طریقے سے بھی ہو۔

تشریح: مجاز متعارف کی تعریف: وہ معنی جس کی طرف لفظ بولتے ہی ذہن سبقت کرے مطلب یہ کہ جب حقیقت مستعمل ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ حقیقت ہی اصل ہے اور اس سے کوئی چیز ہٹانے والی بھی نہیں ہے جیسے کہ اکثر حقائق میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے رأیت اسدا میں نے شیر دیکھا تو یہاں اسد سے درندہ مراد ہوگا کیونکہ یہاں لفظ کے تلفظ سے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا لہٰذا اسد کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور اگر کوئی یہ کہے رأیت اسدا یقرء القرآن تو اب اسد کے معنی مجازی مراد ہوں گے یعنی مرد شجاع۔ اور حقیقت مستعمل ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک تو حقیقت پر ہی عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اصل کے ہوتے ہوئے خلیفہ کی جانب کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہاں اگر حقیقت بجائے مستعمل ہونے کے مہجور ہے تو پھر تو یہ مجبوری ہے کہ اب مجازی

معنی ہی مراد ہوں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف ہونے کی شکل میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنی مجازی متعارف اور رائج ہیں بمقابلہ معنی حقیقی کے، اور عموم مجاز پر اس لئے بھی عمل کیا جائے گا کیونکہ عموم مجاز کے تحت حقیقت و مجاز دونوں داخل رہتے ہیں اس لئے عموم مجاز مراد لیکر اس پر عمل کیا جائے گا نہ کہ صرف معنی حقیقی پر، اور عموم مجاز کی تعریف پہلے ہی گذر چکی ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں۔

مثاله لو حلف الخ حضرت مصنفؒ، وہ (حقیقت مستعملہ کے ساتھ ساتھ مجاز متعارف بھی موجود ہو) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ قسم عین گیہوں کی طرف لوٹے گی یعنی اس قسم میں عین گیہوں (گیہوں کے دانے) کھانا مراد ہوگا کیونکہ یہاں حقیقت مستعملہ موجود ہے، ظاہر ہے کہ گیہوں کے دانے کچے بھی کھائے جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے لوگوں کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ دانے اٹھا کر منہ میں ڈال لیتے ہیں اسی طرح گیہوں کے دانے بھون کر بھی کھائے جاتے ہیں، لہذا عین گیہوں کھانے کی شکل میں تو حانث ہوگا لیکن گیہوں کی روٹی وغیرہ (جو معنی مجازی ہیں) کھانے کی شکل میں حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ عین گیہوں نہیں ہے جس کی قسم کھانے والے نے قسم کھائی تھی یہ حکم اس شکل میں ہے جب متکلم نے یہ جملہ بلانیت بولا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز مراد ہونے کی وجہ سے یہ قسم ہر اس چیز کو کھانے کی طرف لوٹے گی جس کو گیہوں متضمن اور شامل ہو اور جو گیہوں سے تیار کی جائے مثلاً روٹی وغیرہ، لہذا حالف عین گیہوں کھانے سے بھی حانث ہوگا اور روٹی کھانے سے بھی حانث ہوگا، کیونکہ مجاز متعارف یہی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم زیادہ کھاتے ہیں تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ چاول کے مقابلہ میں روٹی زیادہ کھاتے ہیں لہذا گیہوں کے حقیقی معنی عین گیہوں کے ہیں اور مجازی معنی ہر وہ چیز ہے جس کو گندم متضمن ہو مثلاً روٹی، نان وغیرہ، فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔ (و کذا لو) اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں نہر فرات (ایک بڑا دریا جو عراق میں بہتا ہے) سے نہیں پیوں گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نہر سے منہ لگا کر پینا مراد ہوگا کیونکہ اس کے کلام کے حقیقی معنی یہی ہیں اس وجہ سے کہ لفظ مِنْ ابتداء کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتدا نہر سے منہ لگا کر ہو نہ کہ چلو یا برتن کے ذریعے سے پانی پیا، اور یہ حقیقت مستعملہ ہے کیونکہ دیہاتی اور گاؤں کے لوگ اسی طرح سے پانی پیتے بھی ہیں یعنی نہر وغیرہ سے منہ لگا کر، لہذا اس نے اگر نہر سے منہ لگا کر پانی پیا تو حانث ہوگا اور اگر چلو یا گلاس وغیرہ میں لے کر پانی پیا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے مطلق پانی پینا مراد ہوگا جس طریقے سے بھی ہو، اور مطلق پانی مراد لینا عموم مجاز ہے جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہیں چنانچہ بولا جاتا ہے بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات اور مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے لہذا حالف منہ لگا کر پئے گا تب بھی حانث ہوگا اور اگر چلو یا برتن سے پئے گا تب بھی حانث ہوگا اور یہ اس وقت ہے جب حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو اور اگر صرف معنی حقیقی ہی کی نیت ہو تو اب صرف اسی شکل میں حانث ہوگا جس کی نیت کی

ورنہ بالاتفاق حانث نہیں ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

گیہوں سے نہ کھانے کی قسم کے بعد اگر گیہوں کا ستو کھالیا تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی حانث نہ ہوگا وہ فرماتے ہیں کہ عرف عام میں گیہوں اور ستو مقصد جدا جدا ہونے کی وجہ سے دو مختلف جنس شمار ہوتی ہیں اس وجہ سے ان دونوں کی بیع یعنی گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیع متفاضلا جائز ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیع نہ متساویا جائز ہے اور نہ متفاضلا اور فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔ (درمختار)

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ میں گیہوں نہیں کھاؤں گا تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق گیہوں کھانے اور روٹی کھانے دونوں سے حانث ہوگا کیونکہ گیہوں کھانے اور گیہوں سے کھانے میں فرق ہے۔

اعتراض: جب قسم کا مدار عرف پر ہوتا ہے تو چونکہ حنطہ سے مراد عرف میں روٹی ہوتی ہے اور دریا سے پینے سے مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے تو پھر امام صاحبؒ کے نزدیک قسم مذکور میں عین حنطہ کو کھانا اور عین فرات سے پینا کیوں مراد ہے؟

● (جواب) قسم میں واقعی عرف کا اعتبار ہوتا ہے مگر یہ کون کہتا ہے کہ ہم نے عرف کا اعتبار نہیں کیا، ہم نے تو عرف کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے، ظاہر ہے کہ عرف میں لا آکل من ھذہ الحنطۃ سے عین گندم اور لا اشرب من الفرات سے عین فرات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اگرچہ مجازی معنی کثیر الاستعمال ہیں مگر کثرت استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

اللغۃ: حنث (ضرب) گنہگار ہونا، قسم توڑنا، تقضم (باب تفعل) مشتق ہوا، الحنطۃ گندم جمع حنط، الخبز روٹی، شرب (س) شربا وشرابا (پینا)

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتّٰى لَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِي نَفْسِهَا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يَعْتِقَ الْعَبْدُ.

ترجمہ

پھر مجاز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ تکلم و تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہے حتی کہ اگر حقیقت بذات خود ممکن العمل ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل ممتنع ہو تو اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا (یعنی اگر حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو) اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا اگرچہ بذات خود حقیقت ممکن العمل نہ ہو مثالہ الخ اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے ھذا ابنی کہے درانحالیکہ غلام اپنے مولیٰ سے عمر میں بڑا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کا کلام معنی حقیقی کے محال اور ممتنع ہونے کی وجہ سے مجاز کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا کلام مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا حتی

کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

تشریح: یہ بات تو گذر چکی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ حقیقت پر عمل نہ ہونے کی شکل میں مجازی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہ بھی گذر گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کا تعلق لفظ سے ہے مثلاً کہتے ہیں حقیقت وہ لفظ ہے الخ، مجاز وہ لفظ ہے الخ، اب اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم اور تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے۔

وضاحت: تلفظ میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام سے اگر معنی حقیقی (معنی موضوع لہ) مراد ہوں اور وہ کلام ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہو تو جب اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں تو جب بھی وہ کلام ترکیب نحوی یعنی مبتدا، خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہونا چاہیے اور ترجمہ صحیح درست رہنا چاہیے لہٰذا مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقی معنی پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے یہ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہوتا ہے، اور حکم میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو پھر کسی مانع کی بنا پر مجازی معنی مراد لئے جائیں لہٰذا اگر حقیقی معنی ممکن العمل تو ہیں مگر کسی مانع کی وجہ سے ان پر عمل کرنا متعذر ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا (صاحبینؒ کے نزدیک) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اگر چہ حقیقی معنی ممکن العمل بھی نہ ہوں۔

ثمرۂ اختلاف مثال: مولیٰ نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **هذا ابني** کہا تو چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا چاہئے؛ ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ **هذا ابني** کا مصداق اگر بیٹے بیٹے کو بنائے تو اپنا بیٹا عمر میں باپ سے بڑا نہیں ہو سکتا ہے (فإن **الاكبر لا يكون ولد الاصغر**) لہٰذا **هذا ابني** کے مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں حریت ثابت ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہذا ابنی کا تکلم و ترکیب جس طرح معنی حقیقی یعنی اپنا بیٹا مراد لینے کی شکل میں صحیح ہے اسی طرح مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں ثبوت حریت مراد لینے کی شکل میں بھی صحیح ہے ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں مبتدا و خبر کی ترکیب ہوگی اور کوئی شخص چونکہ اگر اپنے بیٹے کا مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا حدیث **من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه** کی وجہ سے تو اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو **هذا ابني** کہہ دے تو غلام پر حریت ثابت ہوگی جو ابنیت کے لئے لازم ہے کیونکہ مولیٰ نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے یعنی ابنی بول کر حریت، اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے لہٰذا یہاں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی **عتق بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم** اور مولیٰ کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

النحو واللغة: خَلْفٌ باب ضرب کا مصدر ہے قائم مقام ہونا، اور باب نصر سے مصدر **خلافةً** ہے بمعنی

بالغین ہونا و الّا صارَ الکلامُ الخ ای و ان لم تکن الحقیقۃُ ممکنۃً، البتۃ عمر۔

وَعَلٰی ھٰذَا یُخَرَّجُ الْحُکْمُ فِیْ قَوْلِہٖ لَہٗ عَلَیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی ھٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِہٖ عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ وَلَایَلْزَمُ عَلٰی ھٰذَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِہٖ ھٰذِہٖ اِبْنَتِیْ وَلَھَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَیْرِہٖ حَیْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَیْہِ وَلَا یُجْعَلُ ذٰلِکَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ کَانَتِ الْمَرْأَۃُ صُغْرٰی سِنًّا مِنْہُ اَوْ کُبْرٰی لِاَنَّ ھٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاہُ لَکَانَ مُنَافِیًا لِلنِّکَاحِ فَیَکُوْنُ مُنَافِیًا لِحُکْمِہٖ وَھُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَۃَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِیْ بِخِلَافِ قَوْلِہٖ ھٰذَا اِبْنِیْ فَاِنَّ الْبُنُوَّۃَ لَاتُنَافِیْ ثُبُوْتَ الْمِلْکِ لِلْاَبِ بَلْ یَثْبُتُ الْمِلْکُ لَہٗ ثُمَّ یُعْتَقُ عَلَیْہِ۔

ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ مجاز امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے) قائل کے قول لہ علیّ الف او علی ھذا الجدار اور اس کے قول عبدی او حماری حرٌّ میں حکم کی تخریج کی جائے گی۔ ولا یلزم الخ اور اس اصل مذکور (کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے) پر اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شوہر اپنی زوجہ سے ھذہ ابنتی کہہ دے حالانکہ اس عورت کا غیر شوہر سے نسب مشہور ہے تو اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت اس شوہر متکلم پر حرام نہ ہوگی۔ اور شوہر کے اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا، خواہ وہ عورت اپنے شوہر سے عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی، اس لئے کہ یہ لفظ (ابنتی) اگر اس کے حقیقی معنی (بیٹی ہونا) صحیح ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا لہذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی منافی ہوگا اور دو چیزوں میں منافات کے ہوتے ہوئے ان میں استعارہ نہیں ہوتا برخلاف قائل کے قول ھذا ابنی کے (کہ اس میں استعارہ صحیح ہے) کیونکہ بیٹا ہونا باپ کے لئے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ باپ کے لئے بیٹے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے پھر وہ باپ پر آزاد کر دیا جاتا ہے۔

تشریح: وعلی ھذا الخ ای علی ھذا الاصل المذکور مذکورہ بیان کردہ اختلافی ضابطہ اور اصل پر (یعنی اس ضابطہ کے تحت کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے) مندرجہ ذیل مسئلہ کا حکم نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے لہ علیّ الف او علی ھذا الجدار بولا "فلاں کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہیں" تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ قائل غیر متعین طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپیہ لازم کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ دونوں میں سے ایک یعنی دیوار محروم الف کا محل نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور کسی پر بھی ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوں گے اور امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ مجازی معنی مراد لینے کے لئے

یعنی ابنتی کو صحیح اور ثابت مان لیں یعنی هذه ابنتی سے حقیقی بیٹی مراد لے لیں تو وہ نکاح کے منافی ہے یعنی دونوں چیزیں (بنتیت اور نکاح) دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتی کیونکہ بیٹی سے کسی بھی صورت میں نکاح درست نہیں ہے تو جب بیٹی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق کے بھی منافی ہے اور جب دو چیزوں کے اندر منافات اور تضاد ہو تو استعارہ یعنی ایک لفظ بول کر دوسرا معنی مراد نہیں لیا جا سکتا لہذا بنتیت (بیٹی ہونا) سے طلاق مراد نہیں لی جا سکتی بلکہ قائل کا یہ قول لغو ہو جائے گا برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو بیٹا کہہ دیا تو مجازاً غلام آزاد ہو گا کیونکہ بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے تو غلام ہونے کے حکم یعنی آزادی ثابت ہونے میں بھی کوئی خرابی نہیں ہوگی اور بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں اس لئے تضاد اور منافات نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیٹے کو کسی نے مقید کر لیا ہو اور باپ نے اس کو خرید لیا تو خرید لینے کی وجہ سے وہ بیٹا مملوک بن گیا اگرچہ خریدتے ہی وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لہذا اپنی بیوی کو هذه ابنتی کہنے اور اپنے غلام کو هذا ابنی کہنے میں فرق واضح ہو گیا چنانچہ جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں تضاد اور تنافی نہیں ہے تو مملوک ہونے کے حکم یعنی ثبوت حریت میں بھی تنافی نہ ہوگی لہذا ان دونوں بنوۃ اور ثبوت حریت میں استعارہ بھی جائز ہوگا یعنی غلام کو بیٹا کہنے کی وجہ سے غلام کے لئے حریت ثابت ہو جائے گی لیکن جب بیٹی ہونے اور نکاح ہونے میں تضاد اور تنافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق میں اور بیٹی ہونے میں بھی تنافی ہوگی لہذا ان دونوں (بنتیت اور طلاق) میں استعارہ بھی جائز نہ ہوگا لہذا اپنی بیوی کو بیٹی کہنے کی شکل میں مجازاً اس پر وقوع طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ فائدہ: **قوله ولها نسب معروف** الخ اگر وہ لڑکی معروفۃ النسب نہ ہو بلکہ مجہولۃ النسب ہو تو پھر هذه ابنتی کہنے کی شکل میں وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی، اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

فائدہ: صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ کلام لغو ہوگا کیونکہ یہاں هذه ابنتی کے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ غیر شوہر سے معروفۃ النسب بیٹی اپنی بیٹی نہیں ہو سکتی۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: طلاق نکاح کا حکم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق کی ملکیت نکاح سے ہی مستفاد ہوتی ہے۔

النحو واللغة: الحمار دواب جمع حُمُر وحُمُور الحمار كدعا جمع احمرة وحُمُور لاتحرم (ک) حراماً وحرمةً عليه الامر حرام ہونا البنوة اسم (فرزندی)

فائدہ: كانت المرأة صغرى الخ قاعدہ کے لحاظ سے صغریٰ کے بجائے لفظ صغر ہونا چاہیے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اسم تفضیل مِن کے ساتھ استعمال ہو تو اسم تفضیل کا واحد مذکر لانا ضروری ہے مگر معلوم نہیں مصنفؒ نے کس وجہ سے لفظ صغریٰ استعمال کیا ہے۔ **فتفکر**

فائدہ مصنفؒ کے قول لو صح معناه میں لفظ صح بمعنی ثبت ہے نہ کہ صحت جو فساد کے بالمقابل ہو چنانچہ شاعر نے اپنے کلام میں صح بمعنی ثبت استعمال کیا ہے۔ شعر:

يَا مُبَيِّضَ الْوَجْهِ يَا رَطْبَ الْبَدَنْ ‏ ‏ ‏ يَا قَرِيْبَ الْعَهْدِ مِنْ شُرْبِ اللَّبَنْ

صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ ‏ ‏ ‏ غَيْرَ أَنْ لَمْ يَعْرِفُوْا عِشْقِي لِمَنْ

رُوْحُهُ رُوْحِي وَرُوْحِي رُوْحُهُ ‏ ‏ ‏ مَنْ رَأَى رُوْحَيْنِ حَلَّا فِي الْبَدَنْ

ابحاث: قوله لا مراته، امرأة باعتبار وضع خاص ہے، عام مشترک مؤول میں سے خاص ہے اور خاص کی تینوں قسموں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص النوع ہے اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے، اور اپنے معنی میں صریح کنایہ میں سے صریح ہے۔

فَصْلٌ فِيْ تَعْرِيْفِ طَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِيْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِيْقَيْنِ اَحَدُهُمَا بِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِيْ بِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ، فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا يُوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِيْ يُوْجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ يَعْتِقْ اِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيْ مِلْكِهٖ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ عَتَقَ النِّصْفُ الثَّانِيْ وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ اَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكُ حُكْمُهٗ فَجَازَتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِيْ حَقِّهٖ لَا يُصَدَّقُ فِيْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ۔

ترجمہ

یہ فصل استعارہ کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہیے کہ استعارہ شریعت کے احکام میں دو طریقوں سے شائع ہے ان دونوں میں سے ایک طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہے اور دوسرا طریقہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہے پس ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کی صحت کو طرفین سے ثابت کرتا ہے (یعنی علت اور حکم دونوں طرفوں سے) اور دوسرا طریقہ استعارہ کی صحت کو دو طرفوں میں سے صرف ایک طرف سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے ساتھ (یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا تو صحیح ہے مگر اس کا برعکس صحیح نہیں) مثال الاول الخ طریق اول کی مثال اس (آنے والے) قول میں ہے کہ جب کوئی شخص کہے اگر میں غلام کا مالک ہو جاؤں تو وہ آزاد ہے پس وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر وہ شخص بقیہ دوسرے نصف کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت میں (ایک

ساتھ) پورا غلام جمع نہیں ہوا اور اگر اس نے یہ کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پس اس نے نصف غلام خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف باقی آزاد ہو جائے گا۔ ولو عنی الخ اور اگر وہ ملک سے شراء یا شراء سے ملک مراد لے تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح ہوگی (یعنی ان ملکتُ عبدًا فھو حرٌّ کہہ کر یا ان اشتریتُ عبدًا فھو حرٌّ کی نیت کرے یا اس کے برعکس کی نیت کرے تو درست ہے) کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے پس علت اور معلول کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے عام ہوگا مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے بطور خاص فیصلے کے سلسلہ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے (بلکہ استعارہ تو طرفین سے صحیح ہے مگر بوجہ تہمت قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا کہ وہ قول اس نے ان اشتریتُ عبدًا فھو حرٌّ بول کر ان ملکتُ عبدًا فھو حرٌّ کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام آزاد نہ ہونا اس کے حق میں تخفیف اور فائدہ کی بات ہے)

تشریح: یہ فصل استعارہ کے طریقوں کو پہچاننے کے بیان میں ہے، اصولیین کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ و اتصال کی بناء پر استعمال ہونا مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی، علاقہ و اتصال کی دو صورتیں ہیں ۱ اتصال معنوی ۲ اتصال صوری۔

اتصال معنوی: وہ ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصف شجاعت میں شرکت کی بناء پر جیسے اردو کے شعر میں ہے:

بڑھتے تو بھی صورت شمشیر نہ رکتے
غصے میں کسی طور سے وہ شیر نہ رکتے

شیر سے مراد بہادر مرد ہے یا جیسے بلید و بے وقوف شخص کو حمار (گدھا) کہہ دینا دونوں کے وصف حماقت میں شرکت کی بناء پر، یا جیسے سخت دل کو پتھر سے تشبیہ دینا جیسا اس شعر میں ہے

ہوں تجھ سے توقع تھی ستمگر نکلا   موم سمجھے تھے ترے دل کو سو پتھر نکلا

اتصال صوری: وہ ہے کہ معنی حقیقی و مجازی میں مجاورت ہو یا معنی حقیقی و مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا محل ہو جیسے او جاء احد منکم من الغائط کے اندر غائط بول کر پاخانہ مراد ہے، غائط کا معنی پست زمین ہے اور پاخانہ کرنے والا بھی چونکہ پردہ کی وجہ سے پست زمین کو تلاش کرتا ہے تو اس مناسبت ذاتی کی بناء پر غائط کے مجازی معنی پاخانہ کے ہیں، یا جیسے سماء (بادل) بول کر بارش مراد لینا کہ بادل ظرف اور بارش مظروف ہے یہ اتصال صوری والا استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں سے مستعمل ہے ۱ علت اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے ۲ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے، انہیں دو قسموں کو مصنف نے اپنے الفاظ ان الاستعارۃ فی احکام الشرع مطردۃ بطریقین سے بیان کیا ہے۔

فائدہ: اہلِ بیان کے یہاں استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ مجاز کی اہلِ بیان کے نزدیک دو قسمیں ہیں: ا۔ مرسل ۲۔ مستعارہ یعنی علاقہ اگر تشبیہ کا ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجاز مرسل اور مجاز مرسل کی چوبیس قسمیں ہیں۔ مصنف کتاب نے اتصال معنوی کو تو ذکر ہی نہیں کیا، اور اتصال صوری میں سے صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے یعنی علت و معلول کے درمیان استعارہ اور سبب و مسبب کے درمیان استعارہ کیونکہ اکثر اختلافی مسائل کی بنیاد انہیں دو پر ہے اسی لئے مصنف نے فی احکام الشرع کی قید لگائی ہے۔ مصنف نے اتصال صوری کی اکثر اقسام کو ترک کر دیا لہٰذا اگر کوئی چوبیس قسموں کو دیکھنا چاہے تو اختیاری مطالعہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

علت اور سبب کے درمیان فرق: علت وہ ہے جو حکم تک بلا واسطہ پہنچاتی ہے اور سبب وہ ہے جو علت کے واسطہ سے حکم تک پہنچائے جیسے مثلاً باندی کو خریدنا علت ہے ملک رقبہ کے حاصل ہونے کی پھر چونکہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ (حق مباشرت) بھی حاصل ہوگی تو یہی خریدنا سبب ہے حصول ملک متعہ کا بواسطہ ملک رقبہ کے دوسرا فرق یہ ہے کہ علت معلول و حکم کو مستلزم ہوتی ہے نہ کہ سبب یعنی سبب کے لئے مسبب کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے مستلزم حکم نہیں ہوتا جبکہ علت کے لئے معلول کا ہونا ضروری ہے۔ العِلَّةُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الشَّيْءِ والسببُ عبارةٌ عمّا يكونُ طريقًا للوصولِ إلى الحُكمِ.

فائدہ: سبب بول کر کبھی علت مراد لیتے ہیں مثلاً یوں کہنا کہ باندی کا خریدنا ملک رقبہ حاصل ہونے کا سبب ہے حالانکہ خریدنا ملک رقبہ کی علت ہے سبب نہیں تو یہاں سبب بول کر علت مراد ہے لیکن اگر سبب کے بعد لفظ محض کی قید ہو تو پھر اس سے مراد سبب ہی ہوگا نہ کہ علت اسی غرض سے مصنفؒ نے سبب کے بعد لفظ محض کی قید بڑھائی ہے۔

نوٹ: ملک رقبہ یعنی نفس باندی کا مالک ہونا۔

ملک متعہ یعنی باندی سے تمتع اور لطف اندوزی کا استحقاق ہونا یعنی حق مجامعت۔

فالاول منهما الخ علت اور حکم کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے یعنی علت بول کر حکم مراد لینا اور حکم بول کر علت مراد لینا دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں طرف سے استعارہ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے لہٰذا علت محتاج الیہ ہوگی، اور علت چونکہ شرع میں خود مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے مشروع ہوتی ہے لہٰذا اس اعتبار سے وہ معلول کی محتاج ہوگی، اور معلول اس کا محتاج الیہ ہوا، پس خلاصہ یہ ہوا کہ علت اور معلول دونوں ایک دوسرے کے محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی ہیں اور استعارہ میں اصل یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کریں اور اس سے محتاج مراد ہو لہٰذا علت اور معلول میں سے جب ہر ایک محتاج الیہ ہے تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہے اور سبب اور حکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے نہ کہ دونوں طرف سے یعنی سبب بول کر حکم اور مسبب مراد تو لے سکتے ہیں لیکن حکم بول کر یعنی مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے کیونکہ مسبب ایک اثر ہے اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر ہی وجود میں مؤثر یعنی سبب کا محتاج ہے لہٰذا سبب محتاج

الیہ ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد ہو لہٰذا سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے ہاں اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو پھر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے جیسے قرآن میں ہے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا یہاں مسبب یعنی خمر بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے عند الاحناف، دوسری شرابوں کو خمر نہیں کہتے، تو ترجمہ میں خود کو شراب یعنی انگور نچوڑتا ہوا دیکھ رہا ہوں۔

مِثَالُ الْاَوَّلِ الخ: علت و حکم کے درمیان استعارہ کی مثال: غلام وغیرہ کا خریدنا مالک ہونے کی علت ہے اور مالک ہونا معلول ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے اور مالک بننے سے عرف عام میں ملکیت کا علی وجہ واحد مراد ہوتی ہے یعنی پورا غلام ایک وقت کے اندر اس کی ملکیت میں موجود ہو، لہٰذا اس شخص نے نصف غلام خریدا تو نصف غلام کا مالک بنا اور خریدتے ہی اس کو فروخت کر دیا پھر اس غلام کے بقیہ باقی نصف آخر کو بھی خرید لیا اور مالک بن گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ یہ نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود و مجتمع نہیں ہوا، اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا کہ اگر میں کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے تو چونکہ عرف عام میں کسی غلام کے خریدنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں ایک ساتھ موجود ہو بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورے غلام کو اس نے خرید لیا ہو گو متفرق طور سے ہی سہی لہٰذا اس شخص نے نصف غلام کو خریدا اور بیچ دیا پھر نصف آخر کو خریدا تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اور نصف آخر ہی صرف آزاد ہوگا کیونکہ نصف اول تو اس کی ملکیت میں ہے ہی نہیں، لہٰذا وہ اس کو آزاد کرنے پر قادر ہی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لَا عِتْقَ فِیْمَا لَا یَمْلِکُهٗ ابْنُ اٰدَمَ (آدمی جس چیز کا مالک نہیں ہے اس میں عتق بھی نہیں ہوگا)

وَلَوْ عَنٰی الخ چونکہ علت اور معلول کے بیچ طرفین سے استعارہ درست ہے تو اگر مَلَکْتُ (معلول) بول کر اشْتَرَیْتُ (علت) مراد لیا یا اِشْتَرَیْتُ (علت) بول کر مَلَکْتُ (معلول) مراد لیا تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح اور درست ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے اور آپ نے پڑھ لیا ہے کہ علت اور معلول میں طرفین سے استعارہ عام ہوتا ہے مگر جس شکل میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف ہو رہا کرو ہو تو دیانۃً تو تصدیق ہوگی مگر قاضی کے یہاں فیصلے کے اعتبار سے اس کی تصدیق نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہو مثلاً اِشْتَرَیْتُ بول کر مَلَکْتُ مراد لیتا ہے تو اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی بوجہ تہمت کے نہ کہ اس اعتبار سے کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ استعارہ تو اس جگہ بھی صحیح ہے کہ علت بول کر معلول مراد لے سکتا ہے مگر خرابی یہاں ہے کہ وہ متہم بالکذب ہے، کیونکہ اِشْتَرَیْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصۂ آخر کی آزادی ضروری ہے جبکہ مَلَکْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصۂ آخر کی آزادی ثابت نہ ہوگی اور اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ مَلَکْتُ بولنے کی شکل میں عرف عام میں پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود ہونا مراد ہوتا ہے جبکہ اِشْتَرَیْتُ میں یہ شرط نہیں ہوتی لہٰذا اگر کسی نے اِشْتَرَیْتُ بولا اور پھر اس نے یہ کہا کہ میں نے تو علت بول کر معلول مراد لیا ہے یعنی میں نے اپنے کلام اِشْتَرَیْتُ سے مَلَکْتُ

اردو میں اسی طرح کا یہ مصرع ہے ـــ موت کے چنگل سے بچنا ہے محال. اور مشبہ بہ کے مناسب یعنی ناخن جیسے
(المخلب) کا ذکر کرنا استعارۂ تخییلیہ ہے۔

ایجواب: قوله التعریف خاص ہے اور عام مشترک مؤول میں سے خاص الفرد ہے مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ حَرَّرْتُكِ وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ لِأَنَّ التَّحْرِيرَ بِحَقِيقَتِهِ يُوجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ مُزِيلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ.

ترجمہ

اور صورتِ ثانی یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے حَرَّرْتُكِ کہے (میں نے تجھ کو آزاد کر دیا) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت اور مراد صحیح ہوگی اس لئے کہ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطے سے ملکِ بضع کے زوال کو ثابت کرتا ہے پس وہ (تحریر) زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سببِ محض ہوگیا پس جائز ہے کہ لفظِ حَرَّرْتُكِ کو اس طلاق سے استعارہ کیا جائے کہ جو ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہو یعنی طلاقِ بائنہ سے۔

تشریح: اب یہاں سے مصنفؒ استعارہ کی دوسری قسم یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال پیش کر رہے ہیں، مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو حَرَّرْتُكِ کہے اور طلاق کی نیت کرلے تو اس کی یہ نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملکِ بضعہ یعنی حقِ مجامعت کے زوال کا سبب ہے باندی کے حق میں، مگر درمیان میں ملکِ رقبہ واسطہ ہوگا لہٰذا تحریر ملکِ متعہ کے زوال کا سببِ محض بن گیا، اور ملکِ متعہ کا زوال اس کا مسبب ہوا اور طلاق سے بھی چونکہ ملکِ متعہ کا زوال ہوتا ہے لہٰذا سبب حَرَّرْتُكِ بول کر مسبب یعنی طلاق مراد لینا صحیح ہے، مصنفؒ نے اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے فجاز ان یستعار الخ کہ لفظ حَرَّرْتُكِ کو اس طلاق سے استعارہ کرنا جائز ہے جو مزیل ملکِ متعہ ہو لہٰذا شوہر کی آزاد عورت کو طلاقِ بائنہ واقع ہوجائے گی جو کہ ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہے برخلاف اس کے کہ باندی کو طَلَّقْتُكِ کہے جو کہ مسبب ہے اور مراد اس سے تحریر لے جو کہ سبب ہے تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے مگر سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں، بالفاظ دیگر مسبب محتاج اور لازم ہے اور اپنے مؤثر یعنی سبب کا اثر ہے اور سبب محتاج الیہ اور ملزوم ہے اور استعارہ کی اصل یہی ہے کہ محتاج الیہ اور ملزوم بول کر محتاج و لازم مراد ہو، الغرض سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی جگہ سبب تو ہو مگر مسبب نہ ہو جیسے عتق (آزادی) ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے باندیوں میں اور ملکِ متعہ کا زوال مسبب ہے لہٰذا اگر

غلام کو انت حرٌ کہا تو یہاں حق تو ہے یعنی سبب مگر زوالِ ملکِ متعہ نہیں جو کہ مسبب ہے کیونکہ مردوں میں ملکِ متعہ وضعہ ہوتی ہی نہیں لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے مگر یہ جب ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص نہ ہو اور اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہوگا جیسے اِنِّی اَرَانِی اَعْصِرُ خَمْرًا کہ خمر مسبب بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے دوسری شرابوں کا نام عند الاحناف خمر نہیں ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے اپنی عبارت اذا قال لامرأتہ حرّرتک کے بعد نوی بہ الطلاق کی قید ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حرّرتک سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر حرّرتک بول کر نکاح سے آزادی مراد لے یعنی طلاق کی نیت کرے کیونکہ اگر حرّرتک سے نکاح سے آزادی مراد نہ لی بلکہ خدمت وغیرہ سے چھٹکارا مراد لیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلَا یُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ یَکُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِیًّا کَصَرِیْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِیْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِی الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِیُّ لَا یُزِیْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.

ترجمہ

اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے (یعنی حررتک سبب بول کر طلاق مسبب مراد لیا ہے) تو ضروری ہے کہ لفظ حرّرتک سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم تحریر کو محض طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملکِ متعہ ہو اور یہ کام (ازالۂ ملکِ متعہ) بائن طلاق میں ہوتا ہے (نہ کہ رجعی میں) کیونکہ طلاقِ رجعی ہمارے نزدیک (نہ کہ امام شافعی کے نزدیک) ملکِ متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ابھی چند سطور قبل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ حرّرتک بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہٰذا جب لفظ حرّرتک طلاق سے استعارہ اور مجاز ہے یعنی حرّرتک بول کر طلاق مراد ہے تو طلاق تو لفظ صریح ہے اور اس سے طلاق رجعی پڑتی ہے تو حرّرتک سے بھی طلاق رجعی ہی پڑنی چاہیے حالانکہ حرّرتک سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائنہ ہوتی ہے بالفاظ دیگر حرّرتک قائم مقام طَلَّقْتُكِ کے ہے اور اصل اور قائم مقام کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے تو حرّرتک سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ حرّرتک کو لفظ طلاق سے مجاز نہیں بناتے کہ طلاق رجعی واقع ہو بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملکِ متعہ ہو اور مزیلِ ملکِ متعہ احناف کے نزدیک طلاق بائنہ ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی لہٰذا حرّرتک سے طلاق بائنہ واقع ہوگی نہ کہ رجعی، بالفاظ دیگر لفظ حرّرتک کا مسبب طلاق صریح نہیں کہ اس سے طلاق

رجعی واقع ہو بلکہ اس کا سبب وہ ہے جو عورت میں ملک متعہ ہو اور ظاہر ہے کہ عورت میں ملک متعہ طلاق بائنہ کے بعد بھی اور امام شافعی کے نزدیک طلاق رجعی میں بھی عورت میں ملک متعہ ہوتی ہے یہاں تک کہ وہ رجوع یا قول کرے بغیر جدید نکاح کے۔

وَلَوْ قَالَ لِأَمَتِهِ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْأَصْلُ.

ترجمہ

اور اگر کسی نے اپنی باندی سے طلقتک کہا اور اس سے اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو جائز ہے بہرحال فرع یعنی مسبب تو اس کے ساتھ اصل یعنی سبب کا ثابت ہونا جائز نہیں ہے۔

تشریح اس عبارت کا خلاصہ احقر نے قبل میں بیان کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب تو مراد لیا جا سکتا ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جا سکتا چنانچہ ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے کہ حررتک بول کر مجازاً طلقتک تو مراد ہو سکتا ہے مگر طلقتک جو مسبب ہے اس کو بول کر حررتک جو سبب ہے مراد نہیں لیا جا سکتا لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی باندی کو طلقتک کہہ کر حررتک مراد لے تو صحیح نہیں ہوگا اور باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو صحیح ہے مگر فرع یعنی مسبب کے ساتھ اصل یعنی سبب ثابت ہو جائے درست نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْهِبَةَ بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْإِمَاءِ فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذٰلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ۔

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ سبب کا استعارہ مسبب کے ساتھ درست ہے) پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ ہبہ اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے تو ہبہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا چنانچہ جائز ہے کہ ہبہ کا نکاح سے استعارہ کیا جائے (یعنی ہبہ بول کر مجازاً نکاح منعقد کیا جائے) اور ایسے ہی لفظ تملیک اور بیع ہے (کہ ان دونوں کا نکاح سے مستعار ہونا درست ہے) اور اس کا برعکس نہیں ہے یعنی بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے۔

تشریح اسی سابق اصل و ضابطہ پر کہ سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ (وهبت نفسي لك) اور تملیک (ملكت نفسي لك) اور بیع (بعت نفسي لك) سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی

عورت کسی سے دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہے وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ اور وہ شخص قَبِلْتُ کہہ دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ان مذکورہ الفاظ سے ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے یعنی آدمی شئی کا مالک بن جاتا ہے اور ملک رقبہ کے واسطے سے باندیوں کے اندر ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور نکاح سے بھی یہی معنی مقصود ہیں یعنی ملک متعہ کا حصول تو ہبہ، تملیک اور بیع حصول ملک متعہ کے لئے سبب محض ہیں لہٰذا ان الفاظ کے ذریعہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا برخلاف مسبب بول کر سبب مراد لینے کے، یعنی نکاح بول کر بیع، ہبہ، تملیک مراد نہیں ہو سکتی لہٰذا کسی غلام کو خریدتے وقت آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس غلام کا مجھ سے نکاح کر دو یعنی بیع دو، کیونکہ فرع یعنی مسبب کا استعارہ اصل یعنی سبب کے ساتھ درست نہیں ہوتا كما مرّ سابقاً۔

ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى النِّيَّةِ۔

ترجمہ

پھر ہر اس جگہ میں کہ (جہاں) مجاز کی کسی قسم کیلئے محل متعین ہو تو اس محل میں نیت کی طرف احتیاج اور ضرورت نہیں ہوگی

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنی حقیقی مراد لینا درست نہ ہوں بلکہ معنی مجازی ہی مراد لئے جا سکتے ہوں تو وہاں معنی مجازی مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ نیت تو دو یا چند معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے تو جس جگہ محل معنی واحد کے لئے متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں ہے مثلاً کسی اجنبی آزاد عورت سے کہا مَلِّكِيْنِيْ نَفْسَكِ (تو اپنے نفس کا مجھ کو مالک بنا دے) اس عورت نے مَلَّكْتُكَ نَفْسِيْ کہہ دیا (میں نے تجھ کو اپنے نفس کا مالک بنا دیا) تو یہاں مَلَّكْتُ کے معنی حقیقی یعنی ملک رقبہ (ذات کا مالک ہونا) تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عورت آزاد ہے لہٰذا بلا نیت کے مجازی معنی (ملک متعہ) ثابت ہو جائیں گے یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا اسی طرح ہبہ سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا یعنی اگر آزاد عورت یہ کہے وَهَبْتُ نَفْسِيْ تو نکاح منعقد ہو جائے گا البتہ الفاظ کنائی مثلاً کوئی شخص اپنی عورت سے اَنْتِ حُرَّةٌ کہہ دے تو چونکہ اس میں متعدد احتمالات ہیں اس لئے نیت کرنی پڑے گی کہ تو نکاح سے آزاد ہے یا خدمت سے۔

لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ اِمْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِيْ صُوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِيْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مُحَالٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ اِرْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهِ۔

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی کے صحیح ہونے کے لئے حقیقی معنی کا ممکن الحصول ہونا شرط

ہے تو لفظ ہبہ سے نکاح مراد لینے کی صورت میں مجازی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا (یعنی عورت کے وھبت نفسی کہنے سے نکاح کیونکر مراد ہوگا) باوجود یکہ بیع اور ہبہ سے حرہ کی تملیک محال ہے (یعنی آزاد عورت کو فروخت کرنا یا اس کو ہبہ کرنا محال ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک مجازی طرف رجوع کر کے بیع اور ہبہ سے نکاح منعقد ہونا چاہئے) اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہ (تملیک الحرۃ بالبیع والھبۃ) فی الجملہ ممکن ہے بایں طور کہ وہ حرہ مرتد ہو کر دارالحرب میں لاحق ہو جائے اور پھر قید کرلی جائے (پس نتیجہ یہ مملوکہ ہوگی اور ایسی صورت اس کے نفس کی بیع اور ہبہ درست ہے) اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے مثل دیگر مسائل کی طرح ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ صاحبینؒ کے مسلک پر ایک اعتراض کی وضاحت کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہوں حالانکہ لفظ ہبہ اور بیع (کہ جن کے حقیقی معنی رقبہ اور ذات کا مالک ہونا ہے) آزاد عورت کے حق میں بولنا صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد عورت کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنی ذات کا مالک بنادے لہذا جب یہاں ہبہ اور بیع کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو آزاد عورت کے اس قول سے یعنی وھبت نفسی اور بعت نفسی میں ہبہ اور بیع سے بطور مجاز نکاح مراد لینا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ کلام لغو ہو جانا چاہیے کیونکہ نکاح میں شوہر منکوحہ کی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک ہبہ اور تملیک اور بیع سے مجازاً نکاح منعقد ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی حرہ عورت کسی مرد کو یہ کہے وھبت نفسی یا بعت نفسی اور مرد اس کے جواب میں قبلت کہہ دے تو یہاں عورت کے قول میں ہبہ اور بیع سے مجازاً نکاح مراد ہوگا اور وہ عورت اس شخص کی بیوی بن جائے گی تو آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی معنی یعنی لفظ ہبہ اور بیع سے کسی آدمی کے لئے آزاد عورت کا مالک ہونا، اور اس آزاد عورت کا مملوکہ بن جانا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے مثلاً فرض کرو کہ یہ عورت مرتد ہو کر دارالحرب چلی جائے اور پھر میدان جہاد سے پکڑی جائے اور مسلمانوں نے اس کو قید کر کے مملوکہ بنالیا ہو تو اب بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہے کیونکہ یہ عورت جو پہلے آزاد تھی اب وہ باندی کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو حربی مرد و عورت مسلمانوں کے قیدی بن جاتے ہیں ان کی حیثیت غلام اور باندی جیسی ہوتی ہے لہذا اس طرح کے امکانات کا ہونا مجازی معنی مراد لینے کے لئے کافی ہے جس طرح اگر کوئی قسم کھائے کہ میں آسمان کو چھوؤں گا یا اس کے اخوات یعنی اسی جیسے جملے بولے مثلاً یہ قسم کھائے کہ میں پتھر کا سونا بناؤں گا یا ہوا میں اڑوں گا وغیرہ وغیرہ تو اگر چہ حانث ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قسم کھانے والا اپنی قسم کو پورا کرنے پر قادر ہو اور پھر کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکا ہو تو کفارہ دینا پڑتا ہے حالانکہ بظاہر یہاں یہ حالف آسمان کو چھونے پر اور پتھر کو سونا بنانے پر اور ہوا میں اڑنے پر قادر نہیں ہے مگر چونکہ بطور کرامت کے یہ ممکن ہے کہ وہ آسمان کو چھولے اور پتھر کو سونا بنادے اور ہوا میں اڑنے لگے، لہذا حالف کو قسم پوری نہ کرنے کی شکل میں کفارہ ادا کرنا پڑے گا، اور وہ حالف حانث ہو جائے گا اسی طرح حرہ کے حق میں ہبہ اور بیع کے حقیقی معنی کا وجود بھی ممکن ہے، کیونکہ اس کے مقید ہونے کے بعد اس کی ذات کا مالک

ہو فی الجملہ ممکن ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن الحمل ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہوگی اور اس کے وهبتك نفسي اور ملكتك نفسي کہنے سے مجاز نکاح مراد لے لیا جائے گا، فاندفع الاعتراض وثبت الحرفی۔

النحو واللغة: لَحِقَتْ (س) لاحق ہونا، آملنا، سَئِمْتُ (ض) منسیا، ذہن کو قبول کرنا۔

فَصْلٌ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَأَمْثَالِهِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ ثُبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ إِخْبَارٍ أَوْ نَعْتٍ أَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَغْنِي عَنِ النِّيَّةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ أَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوَى بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتُكَ أَوْ يَا حُرُّ۔

ترجمہ

یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو جیسے قائل کا قول بِعْتُ (میں نے بیچا) اور اشتریتُ (میں نے خریدا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل (مثلاً نکحتُ، طلقتُ وغیرہ) وحکمہ الخ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقے سے بھی ہو، یعنی اخبار کے ذریعے سے، یا نعت کے ذریعے سے، یا ندا کے ذریعے سے، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے بے نیاز ہوتا ہے وعلی هذا الخ اور اسی بنا پر (کہ صریح ظاہر المراد ہونے کی وجہ سے نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انتِ طالقٌ یا طلقتُكِ یا یا طالقُ کہہ دے تو (بہر صورت) طلاق واقع ہو جائے گی، اس شوہر نے اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو وکذا لو قال الخ اور اسی طرح اگر کوئی اپنے غلام سے انتَ حرٌّ یا حرّرتُك یا یا حرُّ کہے (تو بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا)

تشریح: یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے صریح: وہ لفظ ہے جس کی مراد بالکل ظاہر ہو کہ لفظ بولتے ہی اس کی مراد ذہن میں آ جائے جیسے بعتُ بیچنے کے معنی میں، اشتریتُ خریدنے کے معنی میں، طلقتُ طلاق کے معنی میں اور وهبتُ ہبہ کے معنی میں صریح ہیں۔

صریح کا حکم: صریح کے دو حکم ہیں (۱) اپنے معنی پر عمل کرنا جب کہ معنی کا ثبوت جس طریقے سے بھی ہو خبر کے ذریعہ، صفت کے ذریعہ یا ندا کے ذریعہ (۲) اس میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ نیت کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں چند احتمالات ہوں جبکہ صریح کی مراد بسبب کثرتِ استعمال، واضح اور متعین ہوتی ہے گویا خود لفظ معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص سبحان اللہ، یا الحمد للہ، یا بسم اللہ کہنا چاہتا تھا مگر بجائے اس کے اس کی زبان سے امرأتی طالقٌ یا انتِ طالقٌ نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی گو اس کی نیت طلاق دینے کی نہ تھی۔

وعلی هذا قلنا الخ اور اسی ضابطہ پر کہ چونکہ صریح ظاہر المراد اور نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو کسی طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو انت طالق کہہ دے بصورت صفت ای انت امرأۃ طالق یا طلقتک کہہ دے بصورت خبر یا یا طالق و یا مطلقۃ کہہ دے بصورت ندا تو ہر صورت طلاق واقع ہو جائے گی خواہ نیت طلاق ہو یا نہ ہو لہٰذا اگر کوئی شخص انت طالق کہنے کے بعد یہ کہے کہ میری مراد عورت کو اپنے نکاح سے آزاد کرنا نہ تھا بلکہ خدمت و دیگر امور سے خلاصی کی نیت تھی تو دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تو تصدیق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہوتے اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا انت حر بشکل صفت یا حررتک بشکل جملہ خبریہ یا یا حر بصورت ندا تو ہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: صرح صراحۃً (ک) واضح ہونا صفت صریح (ج) صرحاء مؤنث صریحۃ اور مصنف نے صریح اور کنایہ کو ایک فصل میں اسلئے جمع کیا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے یعنی صریح کو صریح کنایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں اور کنایہ کو کنایہ صریح کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں صریح اور ظاہر اور نص اور مفسر وغیرہ میں فرق: صریح کے اندر ظہور اور وضوح کثرت استعمال کی وجہ پر ہوتا ہے اور ظاہر میں ظہور نفس کلام کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اہل لسان سنتے سے ہی اس کی مراد کو لیتے ہیں اور نص کے اندر ظہور سوق کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر میں ظہور متکلم کے بیان سے اور عدم احتمال تخصیص کی وجہ۔ یہ ہوتا ہے کہ شارع کی وفات کے بعد اس میں نسخ کا احتمال نہیں رہتا واضح رہے کہ صریح ان اقسام مذکورہ کا قسیم نہیں ہے بلکہ ان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے گویا صریح وہ ہے کہ اس کی مراد میں ظہور تام ہو خواہ وہ ظاہر ہو یا نص ہو یا مفسر ہو یا محکم ہو اسی طرح صریح حقیقت و مجاز کا بھی قسیم نہیں ہے لہٰذا حقیقت مستعملہ صریح کے درجہ میں ہے اور حقیقت مہجورہ کنایہ کے درجہ میں ہے اور مجاز متعارف صریح کے درجہ میں ہے اور متعارف ہونے سے پہلے وہ کنایہ کے درجہ میں ہے کنایہ کے اندر بھی ظہور ہوتا ہے مگر قرینہ کے ذریعہ اور خفی وغیرہ کے اندر ظہور طلب و تامل کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اعتراض وجواب: جب صریح میں کوئی تاویل اور نیت کی گنجائش نہیں ہوتی تو اگر کوئی شخص قاضی کے پاس جا کر زنا کا اقرار کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے بوسہ لیا ہوگا یا صرف چھیڑ چھاڑ کی ہوگی وغیرہ تو دیکھئے یہ صریح میں تاویل پائی گئی الجواب

● یہ تاویل نہیں ہے بلکہ تعلیم انکار ہے اور یہ جب ہوتی ہے جب جرم کا مکمل ثبوت نہ ہو بلکہ تردد ہو کیونکہ شکوک و شبہات اور تردد سے حدود زائل ہو جاتی ہیں الحدود تندری بالشبہات۔

اجراء: قولہ انت طالق لفظ طلاق باعتبار استعمال صریح و کنایہ اور حقیقت و مجاز میں سے صریح ہے اور حقیقت ہے اور باعتبار وضع خاص و عام مشترک و مؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيْحٌ فِي

مسجدًا و طهورًا (بدائع الصنائع) ایک اور حدیث ہے التراب طَهُورُ المسلم مالم یجد الماء او یحدث ان احادیث شریفہ کے اندر تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے اور وضو تو یقیناً طہارت ہوتا ہے لہٰذا تیمم سے بھی وضو کی طرح مطلق طہارت حاصل ہوگی رہا پانی کو دیکھ کر حدث کا لوٹنا تو چونکہ تیمم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کی ایک شرط یہ ہے کہ آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو جب متیمم پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو چونکہ شرط فوت ہوگئی اس لئے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر متیمم صرف پانی کو دیکھے اور اس کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم علی حالہ باقی رہے گا ٹوٹے گا نہیں لہٰذا تیمم کے صحیح ہونے کے لئے ابتداءً اور بقاءً پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا شرط ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا یَخْرُجُ الْمَسَائِلُ عَلَی مَذْهَبَیْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَیْنِ بِتَیَمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَیَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِیْنَ وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازِهٖ لِلْعِیْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِیَّةِ الطَّهَارَةِ.

ترجمہ

اور اس اختلاف مذکور (کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے) کی بناء پر دونوں مذہبوں کے مطابق مسائل کا استخراج کیا جائے گا یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور ایک تیمم سے دو فرض نمازوں کی ادائیگی کا جائز ہونا اور باوضو لوگوں کے لئے تیمم کرنے والے کی امامت کا جائز ہونا اور وضو کے ذریعہ کسی عضو یا مکمل نفس کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا۔

تشریح: وعلی هٰذا الخ ای علی هٰذا الاختلاف المذکور مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف مذکور کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پیدا ہوگا یعنی ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف تھا کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے چنانچہ اس اختلاف کی بناء پر چند مسائل کی تخریج کی جاتی ہے، ۱ من جوازه قبل الوقت الخ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقت سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ تیمم کو وضو کا بدل ضروری مانتے ہیں یعنی بوقت ضرورت تیمم جائز ہے اور وقت سے پہلے چونکہ تیمم کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا وقت سے پہلے تیمم جائز نہ ہوگا ۲ واداء الفرضین الخ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک تیمم سے جتنی چاہیں فرض نمازیں اور نوافل ادا کریں جائز ہے یعنی جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز کی ادائیگی ہو سکتی ہے نہ کہ زائد کی کیونکہ ایک فرض کی ادائیگی سے ضرورت پوری ہوگئی اور دوسری فرض نماز کو ادا کرنے کی

ضرورت ہی ضرورت ہے اس لئے دوسرا فرض ادا کرنے کے لئے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا اور جہاں تک نوافل ہیں تو وہ فرائض کے تابع ہیں ۔ ۳ے والامامۃ المتیمم امام صاحبؒ کے نزدیک تیمم کرنے والے کی امامت وضو کرکے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کے لئے جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل مطلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ امام کی حالت مقتدیوں کی حالت سے قوی اور اعلیٰ ہونی چاہیے جبکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت اصلیہ اور ظاہر ہے کہ طہارت ضروریہ عارضیہ بنسبت طہارت اصلیہ کے ضعیف ہے (تفصیل دیکھئے بدائع الصنائع ص ۱۸۲، ج ۱) ۴ے وجوازہ الخ امام صاحبؒ کے نزدیک وضو سے جان کی ہلاکت اور عضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر محض مرض میں اضافہ ہونے کے ڈر سے تیمم کرنا جائز ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم اس وقت کر سکتے ہیں جبکہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو یا عضو کے تلف ہونے کا ڈر ہو کیونکہ اس سے کم میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرض کے بڑھنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے کیونکہ مرض کا بڑھنا سبب موت ہے اور موت کا خوف اور سبب موت کا خوف دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں نیز مرض بڑھنے کے امکان کے وقت روزہ افطار کرنا اور نماز بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے تو جب مرض کا بڑھنا رکن کو ساقط کر سکتا ہے (مثلاً قیام فی الصلوٰۃ کو) تو وضو کو بدرجہ اولیٰ ساقط کر سکتا ہے جو صرف نماز کے لئے شرط ہے نہ کہ رکن ۵ے وجوازہ للعید الخ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نماز عید یعنی عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو سورج غروب ہو جائے گا اور نماز کا وقت ختم ہو جائے گا یا امام نماز پڑھا کر فارغ ہو جائے گا تو اس صورت میں تیمم کرکے نماز میں شامل ہو جائے لیکن اگر نماز عید مختلف مسجدوں میں ادا کی جاتی ہو اور کسی ایک خاص مسجد میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اب تیمم نہیں کرے گا بلکہ وضو کرکے دوسری مسجد میں نماز پڑھ لے اسی طرح اگر نماز جنازہ کے فوت ہونے کا ڈر ہو تو بجائے وضو کے تیمم کرلے اور جلدی سے نماز میں شامل ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ان نمازوں کی قضا ممکن ہے اس لئے تیمم جائز نہ ہوگا نیز امام شافعیؒ کے یہاں نماز عید سنت ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک نہ نماز عید کی قضاء ہے اور نہ نماز جنازہ کی الا یہ کہ نماز جنازہ بلا اجازت ولی پڑھ لی گئی ہو اور پھر ولی بعد میں حاضر ہوا ہو تو ولی نماز کا اعادہ کرے۔ (بدائع ص ۴۷، ج ۱) ۶ے وجوازہ بنیۃ الطہارۃ الخ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت ہے اس لئے تیمم کرتے وقت طہارت کی نیت کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق تو تیمم طہارت ہے ہی نہیں اور ایک قول کے مطابق طہارت تو ہے مگر بوجہ مجبوری و ضرورت، تو ان کے نزدیک تیمم کرتے وقت طہارت کی نیت جائز نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ نماز کی نیت کرے یعنی صرف یہ نیت کرے کہ میں یہ تیمم برائے نماز کر رہا ہوں کیونکہ ضرورت اسی کے لئے متحقق ہوئی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے ۔ اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نفل نماز کے لئے تیمم کیا تو اس تیمم سے فرض پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔ (بدائع ص ۸۰)

اختیاری مطالعہ

اگر کسی آدمی نے مطلق طہارت کی نیت سے تیمم کیا یا نماز جائز ہونے کی نیت سے تیمم کیا تو اس کے لئے ہر وہ کام کرنا جائز ہے

جو بغیر طہارت کے نہ ہوتا ہو مثلاً نماز جنازہ سجدۂ تلاوت، قرآن چھونا وغیرہ کیونکہ جب اس تیمم سے نماز پڑھا جائز ہے تو جس چیز کا درجہ نماز سے کم ہے یا جو نماز ہی کا جز ہے اس کا کرنا اس تیمم سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور اگر کسی نے نماز جنازہ کے لئے یا سجدۂ تلاوت کے لئے یا قراءت قرآن کے لئے تیمم کیا تو اس کے لئے اس تیمم سے تمام نمازیں پڑھنا درست ہے کیونکہ ان میں سے تمام چیزیں عبادت مقصودہ ہیں اور اجزاء صلوٰۃ کی جنس سے ہیں لیکن اگر کسی نے دخول مسجد یا صرف قرآن چھونے کے لئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ عبادت مقصودہ ہیں اور نہ اجزاء صلوٰۃ کی جنس سے ہیں البتہ اس تیمم سے صرف وہی چیز ادا کی جا سکتی ہے جس کے لئے تیمم کیا ہے۔ (بدائع ص ۱۷۹ ج ۱)

اعتراض: جب تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے۔

جواب: تیمم میں حصول تیمم کی نیت کرتے ہیں نہ کہ حصول طہارت کی۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ.

ترجمہ

اور کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم وجود نیت یا دلالت حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس سے تردد ختم ہو جائے اور اس دلیل کی وجہ سے کنایہ کے کوئی ایک معنی راجح ہو جائیں اور اسی معنی (کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے) کی وجہ سے لفظ بینونۃ اور تحریم کا نام طلاق کے بیان میں اس کے اندر تردد اور اس کی مراد کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے کنایہ رکھا جاتا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ طلاق کی طرح ان الفاظ کنائی سے بھی طلاق رجعی واقع ہوتی ہے) اور اس تقریر مذکور سے الفاظ کنائی کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے سلسلہ میں متفرع ہوگا۔

تشریح: صریح کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ کنایہ کا بیان شروع کر رہے ہیں، کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی اس میں متعدد مراد ممکن ہونے کی وجہ سے پوشیدہ ہوں۔ اسی بنا پر مجاز اس سے پہلے کہ وہ متعارف ہو کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی، برخلاف مجاز متعارف کے کہ وہ لوگوں کے درمیان معروف و مشہور ہوتا ہے اس لئے مجاز متعارف، اور مشترک جبکہ اس کے کوئی ایک معنی راجح ہو جائیں، اور مجاز مع قرینہ اور حقیقت مستعملہ، اور ظاہر، اور نص تمام کے تمام صریح کے درجہ میں ہیں اور مشترک

قبل التاویل، اور مجاز غیر متعارف، اور حقیقت مہجورہ، جبکہ اس کا کوئی شخص ارادہ کرے اور خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ سب کے سب کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

فائدہ: ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ مجاز، کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ بقول آپ کے اس کے اندر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا احتمال ہے تو اعتراض یہ ہے کہ مجاز کو مجاز تو اسی وقت کہیں گے جب اس لفظ میں مجازی معنی ہی مراد ہوں نہ کہ حقیقی معنی، لہذا چند احتمالات کہاں رہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز سے مراد ایسا لفظ ہے جس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نہ وہ مجاز متعارف ہو لہذا اس صورت میں اس لفظ سے معنی مجازی مراد لینے کا بھی احتمال ہے اور معنی حقیقی مراد لینے کا بھی احتمال ہے تو چونکہ لفظ کے دو محتملات میں سے ایک مجاز بھی ہے تو اس لفظ کو مجاز ہی کا نام دیدیا گیا۔

وحکم الکنایۃ الخ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کا ثبوت یا تو نیت کے پائے جانے کی وجہ سے ہوگا یا دلالت حال کی وجہ سے، اول کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی الفاظ کنائی کے تکلم کے وقت اس لفظ کنائی کے کسی ایک معنی کی نیت کرے مثلاً انت بائن سے طلاق کی نیت کرے لہذا اس سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور دلالت حال کی مثال یہ ہے کہ شوہر مذاکرۂ طلاق کے وقت زوجہ کو انت بائن کہہ دے یا مثلاً انت حرام کہہ دے تو ان الفاظ کے ذریعہ حکم کا ثبوت ہو جائے گا یعنی عورت پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی، اگرچہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق دینے کی نہ تھی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ الفاظ کنائی سے حکم کا ثبوت یا تو وجود نیت کی وجہ سے ہوگا یا دلالت حال کی وجہ سے کیونکہ ثبوت حکم کے لئے کسی ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ الفاظ کنائی کا تردد و استتار زائل ہو کر اس کے کوئی ایک معنی متعین اور راجح ہو جائیں۔

ولہذا سمی الخ اور کنایہ کی مراد میں چونکہ تردد اور استتار ہوتا ہے لہذا اسی معنی کی وجہ سے لفظ بینونت اور تحریم کا نام طلاق کے باب میں کنایہ رکھا جاتا ہے کیونکہ کنایہ کی طرح بینونت اور تحریم کی مراد میں بھی تردد اور پوشیدگی ہے گو لغت کے اعتبار سے ان دونوں لفظوں کے معنی متعین ہیں مثلاً بینونت کے لغوی معنی جدا ہونے کے ہیں مگر جب شوہر اپنی زوجہ کو انت بائن کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح سے جدائی مراد ہے یا مثلاً اطاعت خداوندی سے یا ممکن ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو حسن و جمال میں یکتا اور دیگر عورتوں سے جدا ہے، جیسے شعر:

گرے ہے میری نظروں سے خوبان عالم — پسند آ گئی تیری صورت کچھ ایسی

اسی طرح تحریم کے لغوی معنی حرام کرنے اور منع کرنے کے ہیں لیکن اگر شوہر اپنی زوجہ کو انت حرام کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے یا غیر شوہر پر، اور حرام کے معنی چونکہ منع کرنے کے بھی ہیں تو اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو ممنوع عن المعاصی ہے (یعنی تجھ کو گناہوں سے روک دیا گیا ہے) یا تو ممنوع عن الخیرات ہے یا ممنوع عن الخروج ہے یا ممنوع عن الوالدین ہے، لہذا اگر شوہر نے ان الفاظ کے ذریعہ یعنی لفظ بینونت اور تحریم کے ذریعہ طلاق کی

نیت کی ہے یا پھر طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان الفاظ سے شوہر نے نہ تو طلاق کی نیت کی ہو اور نہ ہی طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

لا انه یعمل عمل الطلاق الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں یعنی ان کے ذریعہ طلاق کی نیت کرنے کی شکل میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ان الفاظ کو طلاق جیسا عمل کرنا چاہیے اور طلاق چونکہ لفظ صریح ہے اس لئے اس کا عمل یہ ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت بائن اور انت حرام سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے حالانکہ ان الفاظ سے احناف کے نزدیک طلاق رجعی نہیں پڑتی بلکہ بائنہ پڑتی ہے۔ فما الجواب۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ الفاظ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے یعنی ان سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی کیونکہ طلاق سے کنایہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ الفاظ عین طلاق کے معنی میں ہیں کہ یہ بھی طلاق جیسا عمل کریں اور ان سے طلاق رجعی واقع ہوا کرے لہذا جب یہ الفاظ عین طلاق کے معنی میں نہیں ہیں تو ان سے بجائے طلاق رجعی کے طلاق بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کی ولایت اور استحقاق حاصل نہ ہوگا، نیز بینونت اور تحریم کے معنی میں قطعیت اور شدت ہے لہذا ان الفاظ کے ذریعہ قطع نکاح اور زوجین کے درمیان جدائیگی کا ہونا ضروری ہے برخلاف امام شافعی کے کہ چونکہ ان کے معنی میں قطعیت اور شدت نہیں ہے اس لئے ان کے ذریعہ طلاق بائنہ واقع نہ ہوگی بلکہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک انت بائن اور انت حرام سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت یا قول کا استحقاق ہوگا۔

ویتفرع منه الخ اس تقریر مذکور سے معلوم ہوا کہ جب الفاظ کنائی مثلاً انت بائن و انت حرام طلاق جیسا عمل نہیں کرتے بلکہ ان کے معنی میں شدت و قطعیت ثابت ہے تو اس تقریر سے کنایات کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے حق میں متفرع ہوگا یعنی انت بائن اور انت حرام جیسے الفاظ کنائی سے طلاق دینے کی شکل میں طلاق بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا استحقاق نہ ہوگا۔

وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ۔

ترجمہ

اور کنایہ کے اندر تردد و احتمالات کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ان کے ذریعہ عقوبات (سزائیں) قائم نہیں کی جائیں گی حتی کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر الفاظ کنائی کے ذریعہ زنا اور چوری کے سلسلہ میں کوئی اقرار کرے تو اس پر اس

کی تقسیم ہوگی اور احتمال جواز یہی صورت ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اسلئے کہ وحدت کے وزن کے گھٹنے کا سبب ہوتی ہے۔

فصل في المتقابلات نعني بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل والنص ما سيق الكلام لأجله ومثاله في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا فالآية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا إنما البيع مثل الربوا وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا۔

ترجمہ

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے، ہم متقابلات سے ظاہر اور نص اور مفسر اور محکم چاروں کو مع ان چیزوں کے مراد لیتے ہیں جو ان چاروں کے مقابل ہوتی ہیں یعنی خفی اور مشکل اور مجمل اور متشابہ۔

فالظاهر الخ یعنی ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے سامنے محض کلام سنتے ہی بلا غور و فکر ظاہر ہو جائے، اور نص وہ مقصود کلام ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول أحل الله البيع وحرم الربوا میں ہے، چنانچہ آیت بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اس قول کفار کو رد کرنے کی غرض سے جس کا کفار نے دعویٰ کیا تھا یعنی بیع اور ربوا کے درمیان برابری اور مساوات کا، اس طرح سے کہ وہ کہتے تھے إنما البيع مثل الربوا کہ بیع ربوا کے مانند ہے، اور بیع کا حلال ہونا اور ربوا کا حرام ہونا محض کلام سننے سے ہی معلوم ہو گیا، پس وہ قول باری تعالیٰ بیع اور ربوا کے مابین فرق بیان کرنے میں نص ہو گیا اور حلت بیع اور حرمت ربوا میں ظاہر۔

تشریح: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے یعنی اس فصل کے اندر ایسی چند چیزوں کا بیان ہے جن کا دوسری چند چیزوں سے تقابل اور تضاد ہے، تقابل اور تضاد دونوں کا ایک ہی مطلب ہے چنانچہ مصنفؒ نے یہاں متقابلات کا لفظ استعمال کیا ہے اور دو تین صفحات کے بعد ضد کا لفظ استعمال کیا ہے چنانچہ فرمایا: ضد الظاهر الخفي اور تقابل اور تضاد کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک زمانہ میں ایک جہت سے محل واحد میں جمع نہ ہو سکیں، جیسے کسی چیز کا ظاہر ہونا اور مخفی ہونا جمع نہیں ہو سکتا لہٰذا ظاہر خفی کا مقابل ہے اور نص مشکل کا مقابل ہے اور مفسر مجمل کا مقابل ہے اور محکم متشابہ کا مقابل ہے اور یہ کل آٹھ قسمیں ہوئیں اور تقابل کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ شئی اپنے مقابل سے خوب واضح ہو جاتی ہے چنانچہ مشہور مقولہ ہے وبضدها تتبين الأشياء (ظاہر نص مفسر محکم کا آپس میں تقابل مقصود نہیں ہے) مگر اعتراض یہ ہے کہ ایسی چیزوں کا بیان پہلے بھی تو گزر چکا ہے جن میں باہم تضاد اور تقابل تھا مثلاً خاص کا عام مقابل ہے، حقیقت مجاز کا

مقابل ہے اور صریح کنایہ کا مقابل ہے مگر وہاں تقابل کے لئے علیحدہ سے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا تو آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ متعدد چیزوں کا اپنی ضدوں کے ساتھ بیان ہے اس لئے کثرت اقسام اور تعدد کی بناء پر بطور رعایت یہاں متقابلات کا لفظ استعمال کر دیا گیا ہے۔

دلیلِ حصر: (لفظ کی یہ چار قسمیں ظہور معنی کے اعتبار سے ہیں) کلام ظاہر المراد میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہوگا یا نہیں؟ اگر احتمال ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ظہور نفس صیغہ سے ہوگا یا سوق کلام سے اول ظاہر اور دوسرا نص ہے اور اگر تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہے تب بھی دو حال سے خالی نہیں، احتمال نسخ ہے یا نہیں اول مفسر ہے اور دوسرا محکم ہے۔

ظاہر کی تعریف: ظاہر ہر وہ کلام ہے جس کی مراد سامع کو بلا تامل محض کلام سنتے ہی معلوم ہو جائے یعنی جب سامع اہلِ لسان ہو تو وہ کلام کی مراد کو محض سنتے ہی بغیر غور وفکر کئے جان لے۔

فوائد قیود: فالظاہر اس ظاہر سے مراد ظاہر اصطلاحی ہے اور ظہر المراد میں ظہر سے ظہور لغوی مراد ہے تاکہ تعریف الشئ بنفسہ لازم نہ آئے بنفس السماع کی قید سے خفی مشکل مجمل متشابہ نکل گئے کیونکہ خفی کی مراد طلب سے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے نہ کہ بلا تامل کے، اور مجمل کی مراد بیان مجمل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے، اور متشابہ کی مراد اس دنیا میں ظاہر ہی نہیں ہوتی لہذا من غیر تامل کی قید سے خفی مشکل مجمل متشابہ سب نکل گئے۔

اعتراض: ظاہر کی تعریف بنفس السماع تک پوری ہو گئی تو من غیر تامل کی کیا ضرورت تھی؟ **جواب:** یہ ہے کہ من غیر تامل، بنفس السماع کا ہی بیان ہے، بنفس السماع کی بجائے بمجرد سماع الکلام لہذا نص بھی نکل گیا کیونکہ اس کی مراد صرف کلام سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ سوق کلام سے ظاہر ہوتی ہے نیز مفسر ومحکم کی مراد کے ظاہر ہونے میں بھی دیگر قرائن موجود ہوتے ہیں مثلاً مفسر میں وضاحت بمعنی نفی محکم ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ احتمال تخصیص وتاویل سے محفوظ رہتا ہے اور محکم کا تو کہنا ہی کیا وہ تو خود یہ واضح کر دیتا ہے کہ یہ کلام محکم ہے جو قوت میں سب سے بڑھ کر ہے کہ اس میں احتمال نسخ بھی نہیں ہوتا اور احتمال نسخ نہ ہونا یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہونے کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کہتے ہیں یا پھر وہ کلام توحید باری یا وجود باری یا صفات باری سے متعلق ہو اور اس کو محکم لعینہ کہتے ہیں، لہذا ظاہر کی تعریف سے مفسر اور محکم بھی نکل گئے۔

نص کی تعریف: نص وہ چیز ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو یعنی کلام کو لانے کا جو مقصود ہو وہ نص کہلاتا ہے لہذا ظاہر اور نص نفس ظہور میں تو شریک ہیں مگر نص میں ظاہر کے بالمقابل بوجہ سوق کلام ظہور اور وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔

فائدہ: متقدمین کے نزدیک یہ چاروں قسمیں یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجود کے اعتبار سے باہم متداخل ہیں البتہ مفہوم کے اعتبار سے متباین ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ظاہر نفس صیغہ سے واضح ہوتا ہے خواہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں اور نص کے اندر سوق کلام کا اعتبار ہوتا ہے خواہ تخصیص وتاویل کا احتمال رکھے یا نہ رکھے اور مفسر میں عدم تخصیص کا

اعتبار ہوتا ہے خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو اور محکم میں ان میں سے کسی بھی چیز کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا ظاہر تمام قسموں سے عام ہے اور نص باقی قسموں سے عام ہے دیکھئے مفہوم کے اعتبار سے ان قسموں میں فرق ظاہر ہو گیا اور یہ قسمیں باہم متداخل اس طرح ہیں کہ ظاہر نص میں داخل ہے اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں داخل ہے کیونکہ ظاہر کے بارے میں ابھی ابھی آپ نے ایک قید یہ پڑھی ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں تو شق اول یہ ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو اور نص بھی وہی ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو تو اب ظاہر نص میں داخل ہو گیا اسی طرح نص میں آپ نے یہ پڑھا ہے کہ خواہ تخصیص کا احتمال رکھے یا نہ رکھے تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال نہ رکھے تو اب نص مفسر میں داخل ہو گیا کیونکہ مفسر میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مفسر میں آپ نے پڑھا ہے کہ خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہو اور محکم میں بھی نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہذا مفسر محکم میں داخل ہو گیا، اور متاخرین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ اقسام باہم متباین ہیں یعنی ظاہر میں عدم سوق کلام کی شرط ہے یعنی کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو اور نص میں سوق کلام کی شرط ہے احتمال تاویل و تخصیص کے ساتھ ساتھ، اور مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل نہ ہونے کی شرط ہے البتہ مفسر میں احتمال نسخ ضرور رہتا ہے اور محکم میں احتمال نسخ نہ ہونے کی شرط ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال: أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا یہ آیت بیع اور ربا (سود) میں فرق بیان کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے اور اس میں کفار کے قول کا رد ہے کیونکہ وہ لوگ ربوا کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور بیع اور ربوا دونوں کو حلال ہونے میں برابر سمجھتے تھے یعنی انما البیع مثل الربوا کہتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ دونوں میں نفع ہی تو مقصود ہوتا ہے لہذا یہ دونوں برابر ہیں چنانچہ ان کے رد میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے اور ظاہر ہے کہ حرام اور حلال برابر نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں میں باہم فرق ہے اور اس آیت کے ظاہر یعنی لفظ أَحَلَّ سے بیع کا حلال ہونا اور لفظ حَرَّمَ سے ربوا کا حرام ہونا بلا غور و فکر کے سمجھ میں آتا ہے لہذا بیع کے حلال ہونے اور ربوا کے حرام ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے، ایک ہی آیت ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے۔

خلاصہ: بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور اباحت بیع اور حرمت ربوا میں ظاہر ہے۔

ظاہر اور نص کی اردو مثال: "آج ہمارے استاذ صاحب صبح سویرے جب گھنٹہ بج ہی رہا تھا تو درسگاہ میں تشریف لے آئے تھے" دیکھئے اس مثال میں مقصود کلام استاذ کے صبح سویرے درسگاہ میں تشریف لانے کو بتلانا ہے اور ساتھ ساتھ گھنٹہ کا بجنا بھی واضح ہو رہا ہے لہذا اس کلام میں استاذ صاحب کا صبح سویرے درسگاہ میں آنا نص اور گھنٹہ بجنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس طرح بیان کریں کہ صبح گھنٹہ اس وقت بجا تھا جب حضرت الاستاذ درسگاہ میں تشریف لائے تھے تو اس کلام کا مقصود گھنٹہ بجنے کو بتلانا ہے اور درسگاہ میں استاذ صاحب کا آنا بھی معلوم ہو گیا جو کہ ظاہر کلام ہے نہ کہ مقصود کلام، دیکھئے اس مثال میں گھنٹہ بجنے کو بتلانا نص ہے اور استاذ صاحب کا درسگاہ میں آنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے۔

مکمل ہو چکی ہے مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں کچھ ضمنی سوال و جواب ذکر کئے گئے ہیں جو طلبہ حضرات کے لئے بہترین ذخیرہ ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: فانکحوا ما طاب لکم الخ کے سلسلہ میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو اباحت نکاح کو بیان کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے لہٰذا بیان عدد میں یہ آیت نص نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں مثنی وثلث ورباع بیان عدد کا فائدہ دیتے ہیں جب حکم قید کے ساتھ لگتا ہے تو قید ہی مقصود ہوتی ہے نہ کہ مقید چنانچہ آیت مذکورہ میں مثنی وثلث ورباع قید ہے، نیز اس آیت کے آخری جز فواحدۃ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے کیونکہ اباحت نکاح تو شروع آیت وان خفتم الا تقسطوا اور دیگر آیات قرآن سے مفہوم ہو رہی ہے۔

فائدہ: قرآن شریف میں اثنین کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا ورنہ دو عورتوں میں شرکت لازم آتی کیونکہ فانکحوا جمع کا صیغہ ہے جس سے مخاطب متعدد لوگ ہیں اور اثنین سے مراد دو عورتیں ہیں لہٰذا متعدد لوگوں کا محض دو عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ شرکت فی النکاح جائز نہیں ہے۔

فائدہ: بعض اصحاب ظواہر اور روافض میں سے یہ کہتے ہیں کہ آیت کے اندر نو عدد عورتوں سے نکاح کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ مثنی بمعنی اثنین سے دو عورتوں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا پھر اس کے بعد ثلث بمعنی ثلاثۃ سے تین عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا پھر رباع بمعنی اربع سے چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا اور واؤ چونکہ جمع کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا نو عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہو گیا اور بعض روافض اٹھارہ عورتوں سے نکاح کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان تینوں معدول (مثنی وثلث ورباع) میں ہر ایک مکرر کے معنی میں ہے یعنی مثنی کے معنی ہیں دو دو لہٰذا چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہوا اور ثلث کے معنی ہیں تین تین اور رباع کے معنی ہیں چار چار اور واؤ چونکہ جمع کے لئے آتا ہے تو ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں سے نکاح کرنا ثابت ہو گیا۔

الجواب: اہل عرب جب عدد کثیر کو عدد قلیل کے بعد استعمال کرتے ہیں تو عدد قلیل عدد کثیر میں داخل ہوتا ہے اور یہ محاورہ بھی یہی ہے جیسا کہ آپ حضرات کو بھی معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ سوال کرے کہ آپ کی عمر کتنی ہے اور وہ جواب دے کہ تیس سال بلکہ پچیس سال دیکھئے اس کا مقصود ۵۵ سال کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ ۲۵ میں مزید ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہے نیز واؤ اس جگہ جمع کرنے کے لئے ہے تاکہ یہ وہم ختم ہو جائے کہ جس طرح نکاح دو عورتوں سے کرنا جائز ہے اسی طرح تین اور چار سے بھی جائز ہے گویا کہ نکاح کی حد بیان کر دی گئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر واؤ بمعنی او ہے برائے مانعۃ الجمع چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو قیس بن حارث کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں تو حضور نے فرمایا طلق اربعا وامسک اربعا فجعل یقول للمرأۃ التی لم تلد منی یا فلانۃ ادبری والتی قد ولدت یا فلانۃ اقبلی اور غیلان بن سلمہ ثقفی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ چار کو رکھ لو اور باقی کو جدا کر دو۔

فائدہ: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت کے اندر دو اور تین اور چار عورتوں کا تو ذکر کیا گیا ہے مگر ایک کا ذکر کیا ہی نہیں تو جواب یہ ہے کہ ایک سے نکاح کا جواز تو فواحدۃ سے معلوم ہو گیا کہ ایک پر قناعت کرو۔

فائدہ: فانکحوا ماطاب میں ما بمعنی مَنْ ہے، مَنْ عموماً ذوی العقول اور ما غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے مگر دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهُ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلی مثال کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا مہر متعین نہ کیا گیا ہو اور شوہر کے طلاق دینے کے ساتھ مستقل بمنصب ہونے میں ظاہر ہے اور (اس قول باری تعالیٰ میں) اشارہ اس جانب ہے کہ نکاح بغیر ذکر کئے بغیر صحیح ہو جاتا ہے اور اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ منه عَتَقَ عليه قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کے مستحق ہونے میں نص ہے اور اس مالک ہونے والے کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

تشریح: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوْهُنَّ "تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے اگر تم عورتوں کو طلاق دیدو۔ ان کے ساتھ جماع کرنے سے پہلے اور مہر کے متعین کرنے سے پہلے اور ان کو ایک جوڑا دیدو (اپنی اپنی حیثیت کے مطابق اور مہر وغیرہ کا کوئی مواخذہ نہیں) یہاں سے مصنف "ظاہر اور نص" کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعہ اس عورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے جس کا مہر متعین نہیں تھا اور قبل الجماع اس کو طلاق پڑ گئی کہ اس کے لئے صرف متعہ یعنی ایک جوڑا کپڑا ہے نہ کہ مہر، نہ مہر مثل اور نہ نصف مہر اور طلقتم کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو لہٰذا طلاق کے معاملے میں شوہر مستبد یعنی مستقل بمنصب ہے کیونکہ طلقتم جمع مذکر کا صیغہ ہے جس کی نسبت مردوں کی طرف ہے اور اس آیت میں غور کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں ان عورتوں کے متعلق طلاق کا ذکر ہے جن کا مہر متعین نہیں کیا گیا تھا، اور طلاق جب ہی ہو سکتی ہے جبکہ پہلے سے نکاح صحیح موجود ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ مہر کا ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

ظاہر اور اشارہ میں فرق: ظاہر میں تامل کی ضرورت نہیں پڑتی جبکہ اشارہ میں بربنائے خفاء تامل اور غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے۔

خلاصہ: مطلقہ قبل الدخول کا حکم بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے جبکہ اس کا مہر متعین نہ ہو لہٰذا اس کو صرف جوڑا ملے گا نہ کہ مہر اور طلاق کا اختیار مردوں کے لئے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

و کذلک قولہ علیہ السلام الخ ظاہر اور نص کی چوتھی مثال: مَنْ مَلَکَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْہُ عَتَقَ عَلَیْہِ ہے "جو شخص اپنے کسی خونی رشتہ دار کا مالک ہو جائے جس کا نکاح اس سے حرام ہو تو وہ رشتہ دار اس کی جانب سے آزاد ہو جائے گا (بلا اس کے اختیار اور نیت کے) یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جانے کا استحقاق ہو جاتا ہے دو شرطوں کے ساتھ کہ مالک اور مملوک میں خونی رشتہ ہو کہ مالک اور مملوک میں باہم نکاحی تعلق حرام ہو لہذا اگر کوئی شخص اپنے چچا کی لڑکی کا مالک بن جائے تو وہ بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط ثانی مفقود ہے کہ دونوں میں باہم نکاح حرام نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنی رضاعی بہن کا مالک بن جائے تو وہ بھی بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اولی مفقود ہے کہ دونوں میں باہم خونی رشتہ نہیں ہے اور اس حدیث کے اندر لفظ ملک سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خونی رشتہ دار کا مالک بن سکتا ہے۔

خلاصہ: یہ حدیث قریبی رشتہ دار کے لئے حقوق آزادی ملنے میں نص ہے اور اس رشتہ دار پر ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہے۔

اجوبہ: قولہ طَلَّقْتُمْ طلاق کی نسبت مردوں کی طرف ہونے میں یہ صیغہ خاص ہے اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے، اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے یہ معنی ظاہر ہے کہ طلاق کا استحقاق شوہروں کو ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ.

ترجمہ

اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، ان دونوں میں دوسرے معنی مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے معنی مراد ہونے میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز حقیقت کے ساتھ۔

تشریح: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص دونوں پر غیر کے احتمال کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں سے جو اللہ کی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اور یہ ابو منصور ماتریدی اور اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا مسلک ہے، اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک ایسا ہے جیسا کہ حقیقت کے مقابلہ میں مجاز۔ وضاحت: عام اور خاص کا بیان تو پہلے ہی گذر چکا ہے لہذا مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ظاہر اور نص عام لفظ ہوں یا خاص، اور خاص و عام دونوں کی تعریفات گذر چکی ہیں تو چونکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے لہذا ظاہر اور نص میں اسی احتمال تخصیص

مجاز کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے مثلاً احل اللّٰہ البیع میں البیع الف لام استغراقی داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے جو تمام قسموں کی بیوع حلال ہونے میں ظاہر ہے خواہ بیع مجہول ہو یا ایسی بیع ہو جس میں طرفین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

مگر یہ عموم شرعاً صحیح نہیں ہے لہٰذا البیع میں تخصیص ہوگی اور یہ جزئیات اس سے خارج ہو جائیں گی۔

نوٹ: ایک ہی لفظ ظاہر ہونے کے ساتھ کبھی خاص ہوگا اور کبھی عام، اسی طرح نص اور خاص میں نیز نص اور عام میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے، مثلاً فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ میں مَن عام ہے، یہ آیت اس سلسلہ میں نص ہے کہ تم میں سے جو بھی رمضان کو پائے تو وہ روزہ رکھے خواہ وہ مریض ہو یا تندرست، مقیم ہو یا مسافر لیکن اس عموم سے ومن کان الخ سے مریض اور مسافر کی تخصیص کر دی گئی ہے، جیسے حتی تنکح نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہونے میں خاص ہے اور پھر تنکح کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر بجائے نکاح کے وطی مراد لے لیں تو گویا یہ تاویل ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول: ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول علم و عمل کے واجب ہونے کا ہے بلا احتمال غیر یعنی قطعی طریقہ سے اور یہ مسلک مشائخ عراق کرخی، جصاص، قاضی ابوزید وغیرہ کا ہے، اور یہ اختلاف حقیقی ہے دوسرے اختلاف پر یعنی جن حضرات نے احتمال غیر کا اعتبار کیا ہے انہوں نے وجوب عمل کو ظنی مانا ہے اور جنہوں نے اس احتمال غیر کا بوجہ عدم دلیل اعتبار نہیں کیا انہوں نے وجوب علم و عمل کو قطعی مانا ہے جیسا کہ ماقبل میں خاص کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے، نور الانوار میں ہے کہ اس طرح کے احتمالات جو بلا دلیل ہوں وہ قطعیت میں معتبر نہیں ہے، مصنفؒ نے پہلے مسلک کو اختیار فرمایا یعنی ظاہر و نص عام ہوں یا خاص تخصیص و تاویل کا احتمال رکھتے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، مگر اس احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو ناشی بغیر الدلیل ہو جو قطعیت میں معتبر نہیں ہے اور یہ احتمال اگرچہ بعض کے نزدیک معتبر ہے مگر جمہور کے نزدیک معتبر نہیں ہے لہٰذا حکم کا قطعی یا ظنی ہونا مختلف فیہ ہے۔

اختیاری مطالعہ

اعتراض و جواب: چلو ہم نے مان لیا کہ ظاہر اور نص کا حکم ظنی ہے مگر اسی ظاہر اور نص کے بارے میں آپ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ان کا ظاہر و نص ہونا عام ہونے کے ساتھ ہو یا خاص کے، اگر ایک ہی شی ظاہر بھی ہو اور خاص بھی اب ظاہر ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم ظنی ہے اور چونکہ ظاہر خاص بھی ہے تو خاص ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا حکم قطعی ہونا چاہئے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خاص کا حکم قطعی ہے لہٰذا اعتراض کی بات یہ ہے کہ شی واحد کا حکم ظنی بھی ہو اور قطعی بھی

ہو تو ایسا کیسے ہو سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ احتمال جو ناشی عن غیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا خاص میں جو کہ ظاہر ہوگا اور کبھی نص ہوگا قطعی ہی رہے گا اور اس کی تمام تر تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

فائدہ: التاویل هو صرف اللفظ عن الوجه الظاهر الى خلافه سواء كان بالتخصيص او بالمجاز (نور الانوار ص ۹۲، حاشیہ ۱۵) تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں چند احتمالات اور وجوہات ہوں بوجہ مجمل ہونے یا مشترک ہونے یا حقیقت ہونے کے پھر ان احتمالات کو ختم کرتے ہوئے کوئی ایک مراد متعین کی جائے یعنی لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیر دیا جائے مثلاً لفظ عام ہو اور اس کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهٗ حَتّٰى عَتَقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ

ترجمہ

اور اسی اصل کی بنا پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا حتی کہ وہ قریبی رشتہ دار اس خریدنے والے پر (خریدنے کی وجہ سے) آزاد ہو گیا تو یہ خریدار معتق ہوگا اور ولاء اسی معتق کے لئے ہوگا۔

تشریح: اس اصل اور ضابطہ کی بنا پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ میں مَلَكَ کے لفظ سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ثابت ہونا ظاہر ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے گویا نص اور ظاہر پر عمل واجب ہونے کی بنا پر اولاً قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی اور پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہوگا لہٰذا اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا معتِق ہوا اور وہ قریبی رشتہ دار معتَق اور مسئلہ یہ ہے کہ معتَق کے مرنے کے بعد اس کا متروکہ سامان جس کو ولاء کہتے ہیں معتِق کے لئے ہوتا ہے لہٰذا اس معتَق کا سامان اس کے مرنے کے بعد معتِق کو ملے گا جبکہ اس میت معتَق کے ذوی الفروض اور عصبہ من جہۃ النسب نہ ہوں، یا پھر عصبہ نسبی نہ ہونے کی صورت میں اصحاب الفروض کا بچا ہوا مال معتِق کو ملتا ہے (اصحاب الفروض وہ حضرات ہیں جن کا حصہ میراث میں متعین ہے)

فائدہ: الولاء ميراث يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه او بسبب عقد الموالاة (سراجی ص ۶، حاشیہ)

اختیاری مطالعہ

فائدہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ معتِق کو ولاء ملنے کا سبب کیا ہے تو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا سبب اعتاق ہے یعنی معتِق کا اس مملوک کو اختیاراً خود آزاد کرنا یعنی اس کا اعتقت کہنا کیونکہ حدیث میں ہے الولاء لمن اعتق کہ ولاء معتِق کے لئے ہے اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سبب ولاء عتق ہے یعنی مملوک کا آزاد ہونا خواہ یہ آزادی معتِق کے آزاد کرنے سے حاصل ہو یا بغیر اس کے آزاد کئے خود بخود آزاد ہونے سے حاصل ہو اور خود بخود آزاد ہونے کا ثبوت اس حدیث سے ہے من ملك ذا رحم الخ کہ کوئی قریبی رشتہ دار کا اگر کوئی مالک بن جائے تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے خواہ مالک اس کو

ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں حقیقی تعارض نہ ہوگا کیونکہ تعارض حقیقی کے لئے دونوں چیزوں میں برابری ضروری ہے لہذا ظاہر اور نص میں صورتاً تعارض ہوگا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلقی نفسک کہہ کر طلاق کا اختیار دے اور جواب میں عورت أبنت نفسی کہہ دے یعنی میں نے اپنے آپ کو بائنہ کر دیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول ابنت طلاق بائن میں ظاہر ہے جیسا کہ اس کلام کو سنتے ہی یہ معلوم ہوگا کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی میں نص ہے کیونکہ عورت نے اس جملہ کو اپنے اوپر اس طلاق کو واقع کرنے کے لئے استعمال کیا ہے جس طلاق کا شوہر نے اس کو اختیار دیا تھا اور وہ صریح طلاق تھی اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور عورت کو فقط اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کے شوہر نے اس کو دیا ہے نہ کہ اس سے زائد کا ظاہر ہے کہ شوہر نے طلقی کہہ کر طلاق رجعی کا اختیار دیا ہے نہ کہ بائنہ کا لہذا نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی اور عورت کے قول ابنت نفسی سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ طلاق بائنہ۔

دوسری مثال و کذلک قوله علیه السلام لا عز عرینة الخ (عرینہ مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے) بعض اہل عرینہ نے اسلام قبول کر کے مدینہ میں رہائش اختیار کی مگر آب وہوا ان کو موافق نہ آئی اور یہ لوگ مرض استسقاء میں مبتلا ہو گئے (یہ ایک بیماری ہے جس سے پیٹ بڑھ جاتا ہے اور پیاس بہت لگتی ہے) ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی یہ شکایت پیش کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں چراگاہ میں چلے جاؤ جہاں صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں اور ان کا دودھ بھی پیو اور پیشاب بھی پیو انہوں نے ایسا ہی کیا چنانچہ یہ لوگ صحیح ہو گئے مگر پھر مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر کے اونٹوں کو ہنکا کر لے گئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑوا کر قتل کر دیا تو یہ حدیث پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب کے سبب شفاء ہونے میں نص ہے اور دوسری حدیث استنزهوا عن البول الخ (پیشاب سے بچو) پیشاب سے بچنے میں نص ہے اور نص کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے لہذا اس ترجیح کی بناء پر پیشاب پینے کی ہرگز اجازت نہیں ہوگی بلکہ پیشاب سے بچنا اور اس سے احتیاط رکھنا ضروری ہوگا بالفاظ دیگر نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہوئے یہ حکم لگایا جائے گا کہ پیشاب پینا کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

مذاہب ائمہ: امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا مطلقاً مباح ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو پیشاب پینے کی اجازت نہ دیتے نیز یہاں پیشاب کا پینا بطور شفاء کے تھا اور حرام میں چونکہ شفاء نہیں ہے، کما قال النبی صلی الله علیه وسلم ان الله لم یجعل شفاءكم فیما حرم علیکم پس اس سے معلوم ہوا کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مباح ہے حرام نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بطور علاج پیشاب پینا مباح ہے بوجہ حدیث عرنیین کے کیونکہ آنحضورؐ نے اہل عرینہ کو بطور علاج شرب بول کی اجازت دی تھی اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پیشاب پینا مطلقاً ناجائز ہے حدیث استنزهوا عن البول الخ کی وجہ سے اور اشربوا من ابوالها والی حدیث یا تو منسوخ ہے یا پھر اہل عرینہ کے ساتھ خاص ہے کہ حضور

بذریعہ وحی معلوم ہوگیا ہو کہ ان کی شفاء شرب بول میں منحصر ہے۔

نوٹ: علاج بالمحرمات والا مضامین فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے کہ علاج کسی حرام شئ میں ہی منحصر ہو اور ماہرین اطباء نے یہ فیصلہ کیا ہو تو اب علاج بالمحرمات کی گنجائش ہے۔

فائدہ: اشربوا من ابوالها ای من ابوال ابل الصدقۃ ابل مؤنث سماعی ہے، دیکھئے "مشکل ترکیبوں کا حل" اصلاً ای فی جمیع الاوقات۔

وکذلک قولہ علیہ السلام ماسقتہ السماء ففیہ العشر الخ وہ زمین جس کو آسمان سے سیراب کیا جائے اس میں عشر ہے یہ حدیث بیان عشر میں نص ہے کہ زمین سے جو بھی پیداوار ہو اس کا دسواں حصہ اللہ کے راستہ میں خرچ کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے لیس فی الخضراوات صدقۃ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے، اس حدیث میں لفظ صدقہ، عشر، زکوۃ، نفلی خیرات وغیرہ سب کا احتمال رکھتا ہے مگر اس حدیث میں زکوۃ کی نفی تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ زکوۃ تو اس وقت واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور حولان حول ہو جائے ورنہ نفلی صدقہ تو وہ اختیاری شئ ہے جس چیز کا چاہو دیدو سبزی ہو یا غلہ کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ ثواب ہے، معلوم ہوا کہ حدیث مذکورہ لیس فی الخضراوات صدقۃ میں صدقہ سے عشر مراد ہے اور عشر کی نفی مقصود ہے، الغرض لفظ صدقہ چند وجوہات کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے یہاں بطریق تاویل عشر مراد لیا ہے اور مشترک کے چند معانی میں سے قرینہ یا دلیل ظنی کی بناء پر کسی ایک کو ترجیح دی جائے اس کو مؤول کہتے ہیں اور مؤول ظنی ہوتا ہے جس میں دوسرے احتمالات کا بھی امکان رہتا ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ پہلی حدیث وجوب عشر میں نص ہے اور دوسری حدیث میں عشر کی نفی ہے اور اس میں عشر مراد لینا بطریق تاویل ہے لہٰذا نص صریح اور مؤول میں تعارض ہو رہا ہے تو نص صریح کو مؤول پر ترجیح ہوگی کیونکہ مؤول نص کے مقابلہ میں کمزور ہوتا ہے لہٰذا امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا خواہ وہ غلہ ایک سال تک رہ سکتا ہو جیسے گندم، جو وغیرہ کہ گویا سال بھر تک یہ چیزیں خراب نہیں ہوتیں یا پھر وہ ایسی چیز ہو جس کے جلد خراب ہونے کے امکانات ہوں جیسے سبزیاں وغیرہ خواہ قلیل ہوں یا کثیر، سبزی ہو یا غلہ ہو تمام چیزوں میں عشر واجب ہوگا، صاحبینؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبزیوں میں تو عشر ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث ہے لیس فی الخضراوات صدقۃ الخ البتہ وہ غلات اور پھل وغیرہ جو ایک سال تک باقی رہ سکتے ہیں ان میں عشر ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائیں، کیونکہ حدیث میں ہے کہ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ (پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب: یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ جو بھی زمین سے نکلے اس میں سے خرچ کرو اور دوسری آیت میں ہے وآتوا حقہ یوم حصادہ اور حدیث مذکور ماسقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر اس حدیث میں سبزی

اور عشر کا کوئی فرق مذکور نہیں ہے اور نہ اس میں قلیل و کثیر کی قید ہے اور نہ ایک سال اس کے خراب نہ ہونے کی شرط ہے اور امام شافعیؒ و امام صاحبینؒ کی مستدل حدیث لیس فی الخضروات صدقة غریب ہے اور اس جیسی حدیث سے قرآن اور خبر مشہور کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ یا پھر لیس فی الخضروات صدقة میں زکوٰۃ کی نفی ہے عشر کی نہیں یعنی سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں، ظاہر ہے زکوٰۃ کے لئے مال کا مقدار نصاب ہونا اور اس پر حولان حول کا ہونا ضروری ہے یا پھر اس حدیث میں صدقہ لینے کی نفی ہے یعنی امام وقت صدقہ وصول نہ کرے بلکہ ارباب صدقہ کو از خود صدقہ کی ادائیگی کرنی چاہیے، اور دوسری حدیث یعنی لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة بھی ضعیف ہے جو خبر آحاد میں سے ہے لہٰذا اس جیسی حدیث کتاب اللہ اور خبر واحد کے معارض نہیں ہو سکتی۔

نیز حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۵۸، اور مرقات ص ۲۹۳ اور حاشیہ ترمذی ص ۸۰ میں ہے کہ اس حدیث (لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة) میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور اس حدیث میں مال تجارت کی زکوٰۃ کا بیان ہے اور اس زمانہ میں پانچ وسق دو سو درہم کے بقدر ہوتے تھے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دو سو درہم سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

فائدہ: یہاں تو چل رہا تھا نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کا مگر یہاں مصنفؒ نے نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی مثال پیش کی، الجواب: مؤول اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو یہاں صدقہ چند معانی میں ظاہر ہے لہٰذا یہاں نص صریح اور ظاہر مؤول میں تعارض ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے تو نص اور مؤول میں تعارض کے وقت نص کو بدرجہ اولیٰ ترجیح ہوگی۔

فائدہ: ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کی مقدار تقریباً تین سو بیس تولہ کی ہے۔

فائدہ: حدیث غریب وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند میں کسی جگہ ایک ہی راوی ہو (اس کا دوسرا نام فرد ہے اور یہ خبر واحد کی قسم ہے) اور حدیث ضعیف وہ حدیث ہے جس میں حسن اور صحیح کی تمام یا بعض شرائط مفقود ہوں، اور اس کی دو وجہیں ہیں، سند میں انقطاع ہو یا عدالت اور ضبط میں راوی مجروح ہو۔

اختیاری مطالعہ

اللغة: ابوال بول کی جمع ہے البان لبن کی جمع ہے ضرب مصدر باب نصر استنزھوا ہے استعمال ہوا الخضروات واحد الخضرۃ مؤنث اخضر کا۔

عشر اور زکوٰۃ میں فرق: زکوٰۃ کے لئے تو حولان حول ضروری ہے جبکہ عشر زمین سے غلہ وغیرہ حاصل کرتے ہی دیا جاتا ہے اس میں سال بھر گذرنے کی شرط نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کسی سال فصل ہی پیدا نہ ہوئی ہو تو اس پر عشر نہیں ہوگا جبکہ سونا، چاندی اور اموال تجارت میں کسی سال اگر نفع نہ ہوا ہو تو زکوٰۃ اس پر پھر بھی واجب ہوگی، اور خراج وہ ہوتا ہے جو غیر مسلموں کی زمین کی پیداوار پر لازم کیا جائے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ

إحْتِمالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ فَإِنَّ اسْمَ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ احْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِيْلِ بِقَوْلِهٖ أَجْمَعُوْنَ.

ترجمہ

بہر حال مفسر وہ لفظ ہے کہ جس کی مرادِ متکلم کی جانب سے بیان کے ذریعہ اس طریقے سے ظاہر ہو کہ اس بیان کے ہوتے ہوئے تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، مفسر کی مثال قول باری تعالیٰ **فسجد الملائكة كلهم أجمعون** میں ہے پس لفظِ ملائکہ عموم و شمول میں ظاہر ہے مگر تخصیص (فی الملائکہ) کا احتمال موجود ہے، پس قول باری تعالیٰ **كلهم** سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا پھر سجدوں میں تفریق کا احتمال (یعنی علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کا احتمال) باقی تھا تو تاویل کا دروازہ مفسر کے قول **أجمعون** سے بند ہو گیا۔

تشریح: کلامِ ظاہر المراد کی اقسامِ اربعہ میں سے مصنف نے ظاہر اور نص کو تو بیان کر دیا اب تیسری قسم مفسر کو بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مفسر وہ لفظ ہے جس کی مراد بیانِ متکلم سے ظاہر ہو خواہ بیانِ قولی ہو یا بیانِ فعلی بایں طور کہ احتمالِ تخصیص و تاویل باقی نہ رہے البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال باقی رہتا ہے اور شارع کی وفات کے بعد نسخ کا احتمال بھی باقی نہیں رہتا لہٰذا حضورؐ کی وفات کے بعد پورا قرآن محکم ہے (نور الانوار)

توضیح عبارت: **من اللفظ ما** کا بیان ہے اور **بیاناً** کے بعد **بحیث لا یبقی الخ** بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ بیانِ غیر کافی و شافی کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ بیان عام ہے اس کی دونوں قسمیں داخل تھیں یعنی بیانِ کافی و شافی اور بیانِ غیر کافی و شافی لہٰذا **بحیث لا یبقی** بڑھا کر بیانِ غیر کافی و شافی کو خارج کر دیا کیونکہ وہ ظنی ہوتا ہے جس کو مفسر نہیں کہا جا سکتا۔

فائدہ: تخصیص قلتِ اشتراک کا نام ہے اور تاویل کہتے ہیں لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیرنا اور اس لفظ کے محتملات میں سے کسی ایک کو مراد لینا۔

بیانِ قاطع یعنی کافی و شافی جیسے صوم و صلوٰۃ اور زکوٰۃ کی تفسیر اور بیانِ غیر کافی و شافی جیسے **وحرم الربوا** کے اندر لفظ ربوا کہ اس کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے، کیونکہ بیع کے اندر بھی زیادتی اور نفع ہی مقصود ہوتا ہے اور لفظ ربوا میں طلب و تامل سے بھی اس کی مراد کو متعین نہیں کیا جا سکتا لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس کا بیان آیا، چنانچہ حدیث ہوئی ہے **الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل ربوا** اس حدیث شریف میں چھ چیزوں میں ربو کو ثابت کیا ہے مگر یہ بیان کافی و شافی نہیں ہے کیونکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ میں بھی ربو ہے اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا **خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبيّن لنا أبواب الربوا** لہٰذا اس بیان کو مفسر نہیں

کہیں گے۔ کیونکہ مفسر کے لئے ایسا بیان ضروری ہے جس کے بعد تخصیص وتاویل کا احتمال باقی نہ رہے یعنی بیان کافی وشافی ہونا چاہیے۔

مثال: فسجد الملائكة كلهم اجمعون حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے میں یہ آیت ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام میں نص ہے، اور ملائکہ جمع معرف باللام ہے جو تمام ملائکہ کو عام ہے مگر یہ احتمال ہے کہ جمع بول کر تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ صرف اکثر یا ایک ہوں جیسا کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جمع بول کر واحد مراد ہوتا ہے جیسے قرآن شریف کی دوسری آیت اذ قالت الملائكة یا مریم میں ملائکہ سے صرف حضرت جبرئیل مراد ہیں اسی طرح اہل عرب بھی دو کو مخاطب کر کے یک سے خطاب کرتے ہیں اور کبھی مخاطب واحد کو تثنیہ کے صیغے سے پکارتے ہیں (اس کی تمام تر تفصیلات "مشکل ترکیبوں کا حل" میں دیکھی جاسکتی ہیں) لہذا ممکن تھا کہ آیت مذکورہ میں بھی الملائكة سے کوئی مخصوص فرشتہ مراد ہو اور یہ آیت مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہو تو اس احتمال تخصیص کو لفظ کلهم مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا کہ تمام ہی فرشتوں نے سجدہ کیا نہ کہ کسی مخصوص فرشتہ نے۔ پھر سجدہ میں یہ احتمال وا احتمال تھا کہ اجتماعی طریقہ سے سجدہ کیا یا متفرق طور سے مختلف اوقات میں سجدہ کیا یعنی یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ متفرق طور پر سجدہ کیا ہے یعنی ہر ایک فرشتے نے علیحدہ علیحدہ اور یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے تو اس تاویل کو اجمعون مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا کہ سجدہ کی کیفیت اجتماعی شکل سے تھی اور ایک ہی وقت میں سجدہ کیا ہے نہ کہ مختلف اوقات میں۔

فائدہ: آپ نے اوپر فرمایا کہ کلهم کے ذریعہ تفسیر کر کے تمام ملائکہ مراد ہیں مگر اعتراض یہ ہے کہ کل بھی تو عموم کے لئے آتا ہے لہذا کل کے عام ہونے کی وجہ سے اب بھی احتمال تخصیص برقرار ہے، الجواب: لفظ کل جب عام لفظ کی تاکید واقع ہو تو پھر تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ اس وقت لفظ کل استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ (نور الانوار ص ۸۰، حاشیہ)

فائدہ: اعتراض، جمعون تو شمول پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اجتماع پر جیسے فبعزتك لاغوينهم اجمعين لہذا معلوم ہوا کہ ملائکہ نے اجتماعی طریقہ سے سجدہ نہیں کیا۔ الجواب: اجمعون کے حقیقی معنی اجتماعی شمول کے ہیں نہ کہ محض شمول کے لہذا متفرق طور پر سجدہ کرنے کا احتمال ختم ہو گیا۔

فائدہ: فسجد الملائكة الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ مثال مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کو محکم کی مثال میں بیان کرنا چاہیے، کیونکہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور نسخ احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اخبار یعنی خبروں میں جبکہ مثال مذکورہ میں فرشتوں کے سجدہ کرنے کی خبر ہے۔

الجواب، اصل کے اعتبار سے یہ آیت از قبیل احکام ہی ہے گویا یہ کہنا ممکن ہے کہ اس کلام کی اصل فرشتوں کو سجدہ کرنے کا امر ہے اور سجدہ کرنے سے پہلے احتمال نسخ تھا کہ سجدہ کا حکم منسوخ کر دیا جائے اگرچہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ آیت اخبار کے قبیل سے ہو گئی اور اخبار کے قبیل سے ہونا ایک عارض ہے جس کی بناء پر احتمال نسخ جاتا رہا مگر چونکہ

اصل کلام (فرشتوں کو سجدے کا حکم) میں احتمال نسخ تھا اس لئے اس کو مفسر کی مثال بنایا نہ کہ محکم کی جیسے حضرت ابراہیم ﷺ کو حکم ہوا کہ بیٹے کی قربانی پیش کریں مگر بیٹے کی قربانی ہونے سے پہلے اس کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہاں بھی سجدہ کرنے کے حکم کا منسوخ ہونا ممکن تھا، ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اب یہ آیت بعد اس کے خبر بننے کے محکم لغیرہ ہے اور اب اس میں احتمال نسخ نہیں۔ یا نیز حضور ﷺ کی وفات کے بعد سارا قرآن ہی محکم ہے کیونکہ اب احتمال نسخ نہیں ہے اور جس میں نفس کلام کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے احتمال نسخ ختم ہوا ہو وہ محکم لغیرہ ہوتا ہے، اس آیت کے متعلق مزید اعتراضات بڑی کتابوں میں آئیں گے۔

فائدہ: مفسر کی دو قسمیں ہیں ۱ تخصیص و تاویل کا احتمال محض اپنے لغوی معنی یا اپنے صیغہ کی وجہ سے ختم ہو جائے جیسے اسمائے اعداد کہ ان کے معنی متعین ہوتے ہیں ۲ لفظوں کے اعتبار سے تو احتمال تاویل و تخصیص ہو مگر متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے احتمال جاتا رہے۔ (محشی)

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهِ شَهْرًا فُسِّرَ الْمُرَادُ بِهِ، فَقُلْنَا هَذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَيَّ أَلْفٌ نَصٌّ فِي لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهِ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يَلْزَمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ.

ترجمہ

اور احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے دراہم میں ایک ماہ کے لئے نکاح کیا تو اس کا قول تزوجت نکاح میں ظاہر ہے مگر اس میں متعہ کا احتمال موجود ہے تو متکلم نے اپنے قول شهراً سے اپنے قول تزوجت فلانة کی مراد کو واضح کر دیا پس ہم نے کہا کہ یہ قول (تزوجت فلانة) متعہ ہے نکاح نہیں ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے اوپر اس غلام کے ثمن کے یا اس سامان کے ثمن کے ایک ہزار روپیہ ہیں پس قائل کا قول علی الف ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس متکلم نے اپنے قول من ثمن هذا العبد یا من ثمن هذا المتاع سے اپنے قول علی الف کی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر نص کے اوپر راجح ہوگا حتی کہ متکلم کے اوپر مال، غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوگا اور قائل کا قول لفلان علی الف اقرار الف میں ظاہر ہے اور شہر کے سکہ (کے وجوب) میں نص ہے پس جب اس نے من نقد بلد كذا کہا (یعنی فلاں

شہر کے سکے مراد ہوں گے) تو مفسر نص پر راجح ہوگا پس اس مقر اور متکلم کو شہر کے سکے دینا لازم نہ ہوگا بلکہ فلاں متعین شہر کے سکے لازم ہوں گے جس کا مقر نے اظہار کیا ہے اور اسی (مثال مذکور) پر مفسر کی دیگر مثالیں بھی ہیں۔

تشریح: وفی الشرعیات إذا قال تزوجت فلانۃ شہرا بکذا الخ مفسر کی پہلی مثال اخبار کے قبیل کی تھی اور یہ مثال احکام شرعیہ کے قبیل سے ہے کسی آدمی نے یہ جملہ بولا **تَزَوَّجْتُ فُلَانَۃً شَہْرًا بِکَذَا** "میں نے فلاں عورت سے نکاح کر لیا ایک ماہ کے لئے اتنے دراہم میں مثلاً پچاس دراہم میں تو قائل کا قول تزوجت ، لفظ خاص ہے اور نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کہ تزوجت کو سن کر نکاح کے معنی ذہن میں آتے ہیں اور یہ لفظ نکاح ہی کے معنی میں حقیقت ہے مگر اس میں مجاز، تاویل کا احتمال ہے کہ ممکن ہے اس سے مراد متعہ ہو کیونکہ جس طرح نکاح میں عورت سے وطی اور تمتع کی ملک حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح متعہ میں بھی حاصل ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ نکاح کے اندر ملک وطی دوامی ہوتی ہے اور متعہ میں ایک متعین اور محدود مدت کے لئے ہوتی ہے اور لفظ تزوجت کا استعمال دوام اور وقتی دونوں طرح کے تمتع اور فائدہ کے لئے ہوتا ہے تو متکلم نے اپنے قول شہرا سے اپنے قول تزوجت کی تفسیر کر دی لہذا ہم کہیں گے کہ تَزَوَّجْتُ سے مراد متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

فائدہ: متعہ کے لئے تو ضروری ہے کہ لفظ اَتَمَتَّعُ استعمال ہو مثلاً عورت سے کہا جائے خُذِیْ ہٰذِہِ الْعَشَرَۃَ لِاَتَمَتَّعَ بِکِ اَیَّامًا حالانکہ عبارت بالا میں تزوجت کا لفظ ہے جس کو نکاح موقت کہتے ہیں نہ کہ متعہ حالانکہ مصنف نے فرمایا ہٰذَا مُتْعَۃٌ۔

الجواب: جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ وقت معین کی قید ہے تو یہ متعہ ہی کے معنی میں ہے اور متعہ کے حکم میں ہے تو حقیقتاً متعہ نہیں اور حکماً دونوں ایک ہی شئی ہیں۔

فائدہ: تزوجت فلانۃ شہرا کو مفسر کی مثال میں پیش کیا اور مفسر میں احتمال نسخ رہتا ہے حالانکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندوں کے کلام میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

الجواب: یہ کسی وجہ مفسر ہے کہ متکلم کی طرف سے بیان موجود ہے اور من وجہ نہیں کیونکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندے کے کلام میں نسخ نہیں چلتا متعہ ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن حرام کر دیا گیا پھر جنگ اوطاس میں تین دن کے لئے حلال کیا گیا پھر اس کے بعد سے لیکر قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے صرف شیعہ لوگ اس کو باعث اجر سمجھتے ہیں، متعہ نام ہے وقتی طور سے نکاح کر لینے کا مدت متعین ہو یا نہ ہو

ولو قال لفلان علیّ الف الخ قائل کا قول لفلان علی الف اپنے اوپر ایک ہزار روپیہ لازم اور ثابت کرنے میں نص ہے کیونکہ علیٰ الزام کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ قائل پر مقر لہ کے لئے فوراً ایک ہزار روپیہ واجب الاداء ہوں مگر متکلم نے اپنے قول **مِنْ ثَمَنِ ہٰذَا الْعَبْدِ** اَوْ **مِنْ ثَمَنِ الْمَتَاعِ** کے ذریعہ تفسیر کر کے یہ ظاہر کر دیا کہ یہ ہزار روپیہ اس غلام یا سامان کے بدلہ اور قیمت میں ہیں جو میں نے آپ سے خریدا ہے اب اس کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ جب

جب تک قائل اس غلام اور سامان پر قبضہ نہ کرے تو اس پر ایک ہزار روپیہ دینا لازم نہ ہوں عبارت مذکورہ میں اگرچہ نص کا تقاضہ لزوم الالف علی القائل مطلقاً ہے مگر مفسر نص پر فوقیت رکھتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوگی اور قائل پر لزوم الف مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص لفلان علیّ الف بولے تو یہ عبارت ایک ہزار کے اقرار میں ظاہر ہے، اور ایک ہزار روپیہ شہر کے سکہ رائج الوقت لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اگر متکلم نے اپنے کلام سے کسی خاص جگہ کے سکوں کی وضاحت اور تفسیر کر دی تو وہی لازم ہوں گے، کیونکہ مفسر کو نص پر ترجیح دی جاتی ہے، و علی ہذا نظائرہ اس جیسی اور بہت سی مثالیں ہیں جن کو رات دن ہم اور آپ استعمال کرتے رہتے ہیں مگر چونکہ اس طرف توجہ نہیں دیتے تو ذہن بھی اس طرف سبقت نہیں کرتا، بغرض اختصار ان کو ترک کیا جا رہا ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے چند سطور قبل لفلان علیّ الف کے بارے میں یہ کہا تھا کہ یہ جملہ لزوم الف میں نص ہے، اور اب اسی مثال کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ نقد البلد میں نص ہے، لہٰذا اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ایک کلام کے مختلف مقاصد ہو سکتے ہیں اور موقع ومحل کے اعتبار سے کلام واحد سے کسی ایک مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر اسی کلام سے کسی دوسرے موقع پر دوسرے مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور مفسر کا حکم محکم کے ساتھ بیان ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اختباری مطالعہ

اجوبہ: قولہ لزوجتہ باعتبار وضع خاص، عام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں متعذر مہجور اور مستعمل میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار ظہور المعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم میں سے نکاح کے معنی میں ظاہر ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هٰذَا نَظَائِرُهُ وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مَحَالَةَ ثُمَّ لِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ.

ترجمہ

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر پر بڑھا ہوا ہو اس طریقے سے کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال بالکل روا نہ ہو محکم کی مثال کتاب اللہ میں إن الله بكل شيء عليم اور إن الله لا يظلم الناس شيئا ہے اور حکمیات میں محکم کی مثال وہ ہے جو ہم نے قبل میں اقرار کے مسئلہ میں بیان کی وہ یہ ہے لفلان علي الف من ثمن هذا العبد پس یہ لفظ یعنی پورا جملہ غلام کے عوض لزوم الف میں محکم ہے (یعنی من ثمن هذا العبد کے اضافہ سے اب یہ محکم بن

کیا) اور اس مثال پر اس کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

وحکم المفسر والمحکم الخ: اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کا لازم ہونا ہے، پھر ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر اور محکم) کے لئے دوسری چار اقسام اور ہیں جو ان کے بالمقابل ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف کلام نظم کے اعتبار سے اقسام اربعہ میں سے قسم رابع یعنی محکم کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو بایں طور کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، یاد رکھنا چاہیے کہ مفسر اور محکم دونوں نفس ظہور اور وضوح میں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف کتاب نے ما ازداد قوۃ فرمایا نہ کہ ما ازداد وضوحا مگر محکم کے اندر مفسر کے مقابلہ میں قوت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ محکم کے اندر احتمال نسخ بھی نہیں ہوتا گویا محکم صیغہ اسم مفعول ہے یعنی مامون ہے یعنی محکم تاویل، تخصیص اور ہر طرح کے تغیرات سے مامون ہوتا ہے، محکم کی مثال ان اللّٰہ بکل شیء علیم اور ان اللّٰہ لا یظلم الناس شیئا ہے یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون و مفہوم میں محکم ہیں، پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے کیونکہ علم صفت کمال ہے جس کی ضد نقص و جہل ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے اور نقص و جہل کی جملہ صفات سے منزہ اور مبرا ہیں، اور دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتے مثلاً کسی کی نیکیوں میں کمی کر دیں یا کسی کے گناہوں میں زیادتی کر دیں، کیونکہ ظلم صفت مذموم ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات مذمومہ سے منزہ اور مبرا ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا صفت علم سے متصف ہونا اور اس کا ظلم کرنے سے منزہ ہونا ایسی چیز ہے جو کسی طرح کی تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا یہ دونوں آیتیں محکم ہیں، پہلی آیت اللہ تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم ہونے میں محکم ہے اور دوسری آیت اللہ کے کسی پر ظلم نہ کرنے میں محکم ہے، محکم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ محکم لعینہ یعنی نفس کلام میں ایسے معنی ہوں جو نسخ کا احتمال نہ رکھیں جیسے توحید باری، صفات باری اور اعتقادات کی نصوص یا ایسی نصوص جو اہل جنت اور اہل جہنم کی خبر سے متعلق ہوں یا مثلاً نصوص میں ایسا لفظ ہو جو حکم کی ہمیشگی اور حکم کے عدم نسخ پر دلالت کرے جیسے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا میں لفظ ابدا یا جیسے ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے الجہاد ماض منذ بعثنی اللّٰہ تعالی الی ان یقاتل آخر ہذہ الامۃ الدجال (ابوداؤد) جہاد میری بعثت سے شروع ہو کر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ اس امت کا آخری گروہ دجال کو قتل کر دے یعنی قیامت تک، دوسری حدیث میں ہے الجہاد ماض الی یوم القیمۃ ۲۔ محکم لغیرہ یعنی وہ کلمات جن میں فی نفسہ احتمال نسخ موجود ہو مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو جانے کی بنا پر احتمال نسخ جاتا رہا ہے۔

وفی المحکمات ما نقلنا فی الاقرار الخ: احکامات سے متعلق محکم کی ایک مثال پیش فرما رہے ہیں اور وہ مثال وہی ہے جس کو ہم نے مفسر کی مثال میں پیش کیا ہے کہ کسی آدمی نے اپنے اوپر ایک ہزار کا اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علی الف من ثمن ہذا العبد تو علی الف مختلف وجوہات کا احتمال رکھتا تھا کہ وہ ایک ہزار غصب کے ہیں

شکلوں میں داخل ہو کر مشتبہ ہو جاتا ہے اور مفسر کا متقابل مجمل ہے یعنی مفسر میں اتنا ظہور ہوتا ہے کہ تخصیص و تاویل کا احتمال بھی نہیں رہتا، بلکہ متکلم اپنی مراد کو خود وضع کر دیتا ہے تو اس کے مقابل مجمل ہے کہ اس میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ بغیر متکلم کے بیان کئے محض طلب و تامل سے خفاء دور نہیں ہوتا اور محکم کا متقابل متشابہ ہے کہ جس طرح محکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر و تبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا تو اس کے متقابل متشابہ میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے دنیا کے اندر اس کا بیان آنے کی بھی امید نہیں ہوتی۔

دلیل حصر: لفظ کے اندر خفاء اور پوشیدگی کسی عارض کی وجہ سے ہوگی یا نفس صیغہ سے اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر پوشیدگی نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو قرائن میں غور و فکر کرنے سے وہ پوشیدگی دور ہو جائے گی یا نہیں اگر دور ہو جائے گی تو وہ مشکل ہے اور اگر قرائن میں غور و فکر سے بھی وہ پوشیدگی دور نہ ہوگی تو پھر بھی وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کی طرف سے بیان آنے کی توقع ہوگی یا نہیں اگر بیان آنے کی توقع ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ متشابہ ہے۔

فَالْخَفِیُّ مَا خَفِیَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَةِ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِیْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِیٌّ فِیْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ۔

ترجمہ

پس خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما میں ہے پس قول باری تعالیٰ (السارق والسارقۃ) چور کے حق میں تو ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح: خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی بنا پر پوشیدہ ہو نہ کہ نفس صیغہ کی وجہ سے یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تو ظاہر ہو لیکن اس لفظ کے اندر بعض افراد کے سلسلے میں کسی عارض کی بناء پر خفاء اور پوشیدگی پیدا ہو گئی ہو جیسے السارق والسارقۃ الخ کے اندر لفظ السارق اپنے معنی میں تو ظاہر ہے کہ سرقہ اور چوری مال محفوظ کو کسی کے خفیہ طریقے سے لینے کو کہتے ہیں اور اس کا حکم قطع ید ہے بشرطیکہ دس درہم کی چوری کی ہو لیکن بعض دیگر الفاظ مثلاً جیب کترے اور کفن چور جن میں صفت سرقہ کی یا زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے ان کی بہ نسبت لفظ السارق خفی ہے کہ ان کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں اور خفی ہونے کا سبب ایک عارض ہے اور عارض یہ ہے کہ عرف عام میں ان کو کوئی بھی سارق نہیں کہتا بلکہ جیب کترے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چور کو نباش، اور ان لوگوں کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ طرار میں چوری کے معنی کی زیادتی ہے کہ طرار اس بیدار شخص کا اولی غفلت کی حالت میں مال لے اڑتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے جبکہ سارق اس وقت چوری کرتا ہے جبکہ مالک سویا ہوا ہو یا اپنے مال کے پاس موجود نہ ہو بلکہ کہیں گیا ہو۔

اور نباش کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے اندر سرقہ وچوری کے معنی کی کمی ہے کہ نباش غیر مرغوب مال یعنی کفن کو مقام غیر محفوظ یعنی قبر سے چراتا ہے اور میت کفن کی حفاظت پر قادر بھی نہیں ہوتی، جبکہ سارق مال مرغوب کو مکان محفوظ سے چراتا ہے لہٰذا السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ کے اندر لفظ السارق طرار اور نباش کے سلسلے میں خفی ہے، اب یہ سمجھئے کہ خفی کے اندر چونکہ طلب کرنی پڑتی ہے لہٰذا طلب کے بعد معلوم ہوا کہ طرار کے اندر چوری کے معنی کی زیادتی ہے لہٰذا اس پر حد سرقہ جاری ہوگی یعنی دس درہم کی چوری پر قطع ید کا حکم ہوگا کیونکہ طرار جرم میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش کے اندر چونکہ چوری کے معنی کی کمی ہے اس لئے اس پر قطع ید کا حکم نہ ہوگا، بلکہ حاکم وقت جو مناسب سمجھے سزا دیدے تاکہ آئندہ اس طرح کے جرائم کا انسداد ہو جائے۔

اختلاف ائمہ: طرار کے حق میں قطع ید اور نباش کے حق میں عدم قطع ید کا حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفن چور کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، دلیل، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے مَنْ نَبَشَ قطعناہ (جو کفن چرائے ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے) ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قطع ید کا حکم سیاستہً ومصلحۃً ہے نہ کہ بطور حد شرعی کیونکہ دوسری حدیث اس کے معارض ہے، اور وہ یہ ہے لا قطع علی المختفی اور مختفی اہل مدینہ کے یہاں نباش کو کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ مختفی یعنی نباش (کفن چور) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم سارِقُ اَمْوَاتِنَا کَسَارِقِ اَحْیَائِنَا کفن چور کے قطع ید کا مقتضی ہے، اسی لئے اس کو سارق کہا گیا ہے اور حرف تشبیہ استعمال کیا گیا ہے (یعنی ہمارے مردوں کی چوری کرنے والا ہمارے زندوں کی چوری کرنے والوں کی طرح ہے) نیز کفن کی چوری میں مردوں کی بے حرمتی بھی ہے۔

الجواب: اس کو مجازاً سارق کہہ دیا گیا ہے اور تشبیہ دینے میں احتمال ہے کہ قطع ید میں تشبیہ ہے یا گناہ میں، لہٰذا شبہ پیدا ہو گیا، اور حدیث ہے الحدود تندرئ بالشبھات (یعنی شکوک وشبہات کی بناء پر حدیں ساقط ہو جاتی ہیں)

فائدہ: اگر قبر مقفل ہو تب بھی قطع ید نہ ہوگا (کذا فی الدر المختار)

اور مقفل قبر سے کفن چرانے کے سلسلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا کیونکہ اس شکل میں وہ شخص مقام محفوظ سے چوری کر رہا ہے، وعند عبد الرزاق ان عمر رضی اللہ عنہ کتب الی عاملہ بالیمن ان یقطع ایدی قوم یحفرون القبور (نور الانوار ص ۹۰)

اعتراض: جب طرار کا جرم سارق سے بڑھ کر ہے تو طرار کو سارق سے بڑی سزا ملنی چاہیے حالانکہ طرار کی سزا فقط قطع ید ہے نہ کہ اس سے زائد۔ الجواب: طرار کا فعل سرقہ ہی ہے گو کیفیت اور نوعیت میں طرار کا فعل سنگین ہے لہٰذا جب طرار کا فعل عین سرقہ ہی ہے تو جو سرقہ کی سزا ہے وہی سزا طرار کو ملے گی نہ اس کے علاوہ کوئی دوسری سزا۔

فائدہ: فالمختفی میں خفی سے خفی اصطلاحی مراد ہے اور ما خفی میں خفی لغوی مراد ہے تاکہ تعریف الشئ لنفسہ لازم نہ آئے

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يُتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخَفَاءُ.

ترجمہ

اور اسی قول سابق کی طرح اللہ تعالیٰ کا قول تعالیٰ الزانیۃ والزانی زانی (اور زانیہ) کے حق میں تو ظاہر ہے مگر لوطی کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں تو ظاہر ہے جن کو تفکہ اور تلذذ کے طور کھایا جاتا ہے مگر انگور اور انار کے بارے میں خفی ہے، اور خفی کا حکم جستجو کا واجب ہونا ہے حتی کہ اس خفی سے پوشیدگی زائل ہو جائے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے قول السارق والسارقۃ کی طرح اللہ کا دوسرا قول الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ ہے (زانی اور زانیہ کو سو کوڑے مارو) یہ آیت زنا کار کے بارے میں تو ظاہر ہے کہ جو کوئی (مرد و عورت) زنا کا ارتکاب کرے اس پر سو کوڑے مارے جائیں جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہوں، کیونکہ اگر زانی اور زانیہ شادی شدہ ہوں تو پھر ان پر رجم کیا جائے گا، اور زنا کہتے ہیں عورت کی سامنے کی شرمگاہ میں وطی کے ذریعہ شہوت پوری کرنے کو جبکہ وہ اس کی نہ حقیقتاً ملک ہو نہ شبہۃً مگر الزانیۃ والزانی اغلام باز کے حق میں خفی ہے کہ اس پر حد زنا نافذ ہوگی یا نہیں؟ اور یہ خفاء ایک عارض کی بناء پر ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اغلام باز کو عرف عام میں زانی نہیں کہتے بلکہ لوطی کہتے ہیں، اور ناموں کے اختلاف سے معانی مختلف ہو جاتے ہیں اور خفی میں چونکہ طلب و جستجو کرنی چاہئے۔ لہٰذا لواطت کے معنی کی طلب اور جستجو کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر زنا کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ زنا کے معنی کے دو جز ہیں ۱۔ سامنے کی شرمگاہ میں قضاء شہوت ۲۔ غیر ملک میں قضاء شہوت، اور لواطت میں غیر ملک میں تو قضاء شہوت ہوتی ہے مگر سامنے کی شرمگاہ میں نہیں ہوتی لہٰذا ایک جز فوت ہو گیا نیز زنا کے اندر مرد و عورت دونوں کو کمال شہوت ہوتا ہے جبکہ لواطت کے اندر مفعول کو یا تو شہوت ہوتی ہی نہیں یا کم ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ لوطی علیحدہ سے نام رکھنے کی وجہ اس کے اندر معنی زنا کی کمی ہے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لوطی یعنی لونڈے باز پر حد زنا (سو کوڑے) نافذ نہیں ہوگی، بلکہ کوئی دوسری سزا دی جائے گی جس میں صحابہ کرام نے اختلاف کیا ہے مثلاً اس کو جلا دینا، یا بلند مکان سے گرا دینا یا بدبودار جگہ میں مقید کر دینا تو اس اختلاف سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لوطی کی سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے، لہٰذا جیسا مستحسن پائے یا حاکم وقت جو سزا مناسب سمجھے نافذ کر دے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اغلام باز کا علیحدہ سے لوطی نام تجویز ہونے کی وجہ اس کے اندر معنی زنا کی زیادتی ہے کہ غیر ملک میں ناجائز طریقے سے قضاء شہوت میں تو زانی اور لوطی دونوں برابر ہیں مگر لوطی چونکہ تنگ اور نجس مقام میں قضاء شہوت کرتا ہے اس لئے اس کا

جرم زنا سے بڑھا ہوا ہے لہٰذا اس پر بھی حد زنا نافذ ہوگی، چنانچہ مفید بالمعنی میں ہے اگر اپنی سگی بیٹی سے زنا کر لیا یا مشتہاۃ بیٹی کو بیوی سمجھ کر مس بالشہوت کر لیا تو بیوی حرام ہوجائے گی، اسی طرح اگر ساس کو شہوت کے ساتھ چھو دیا تب بھی بیوی حرام ہوجائے گی۔

ولو حلف الخ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا یعنی وہ چیز جو بطور لذت اور خوش طبعی کے لئے کھائی جاتی ہیں جیسے خربوزہ، تربوز وغیرہ تو لفظ فاکھہ ان میوہ جات کے حق میں تو ظاہر ہے جو صرف بطور تفریح ولذت اور خوش طبعی کے لئے کھائے جاتے ہیں، ان کے کھانے سے حانث ہوجائے گا مگر انگور اور انار کے سلسلے میں خفی ہے کہ انگور و انار کے کھانے سے حانث ہوگا یا نہیں، اور خفی ہونے کی وجہ ایک عارض ہے کہ عرف عام میں انہیں فاکہہ نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے اندر فاکہہ کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کہ انگور اور انار میں غذائیت بھی ہے اور اس سے بدن کا قوام بھی وابستہ ہے جبکہ تفکّہ اور تنعّم زائد ہے۔ قوت چیز کو کہتے ہیں اور غذا میں تو سب انسان برابر ہیں سبھی غذا کھاتے ہیں یعنی وہ چیز جس سے زندگی باقی رہے جب کہ فاکہہ میں سب برابر نہیں ہیں، چنانچہ انگور کھانے سے بھوک مٹ جاتی ہے نیز صرف انگور کھا کر زندگی بسر کی جاسکتی ہے، اسی طرح انار میں بھی قوام بدن ہے کہ اس کو دوا بھی کھایا جاتا ہے اور جو ایسا ہو اس کو تفکّہ و تنعّم نہیں کہا جاتا، گویا انگور اور انار فاکہہ کے فرد نہیں ہے، بلکہ طعام کے فرد بن گئے ہیں، جبکہ فاکہہ کا لفظ صرف تفکّہ والے پھلوں پر اطلاق کے لئے محدود ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے نتیجہ میں حالف انگور اور انار کھانے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر قسم کھاتے وقت انگور کے نہ کھانے کی نیت تھی تو اب انگور کے کھانے سے متفق علیہ حانث ہوجائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفظ فاکہہ انگور اور انار کے حق میں اس لئے خفی ہے کہ انگور اور انار میں معنی فاکہہ کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت زیادہ ہے لہٰذا حالف مذکورہ انار اور انگور کے کھانے سے حانث ہوجائے گا، دیکھئے امام صاحبؒ کے نزدیک انگور اور انار میں فاکہہ کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک زیادتی کے ساتھ تو ممکن ہے کہ امام صاحبؒ کے زمانہ میں انگور اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں اور صاحبینؒ کے زمانہ میں یہ چیزیں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتی ہوں جیسا کہ آج کل انگور اور انار کو بطور تفکّہ اور خوش طبعی کے کھاتے ہیں۔

وحکم الخفی الخ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کے مشکوک میں طلب اور غور و تامل کی جائے تاکہ اس کا خفاء دور ہوجائے اور پتہ چل جائے کہ خفاء کی وجہ سے لفظ جزئی میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی، چنانچہ معنی کی زیادتی کی شکل میں حکم نافذ ہوگا اور معنی کی کمی کی شکل میں حکم نافذ نہ ہوگا یعنی اگر خفی میں ظاہر کے معنی کی زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے، اور اگر خفی میں ظاہر کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں تو پھر خفی پر ظاہر جیسا حکم نہیں لگے گا، حسامی اور نور الانوار میں ہے حکم الخفی النظر فیہ وھو الطلب الاول۔

اجوبہ:۔ قولہ ابن ابنہ زانی باعتبار وضع الفاظ خاص، عام، مشترک، مؤول میں سے خاص ہے اور باعتبار مستعمل حقیقت

دیا تو صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر، محکم میں سے ظاہر ہے اور کسی لفظ والی کے حق میں خفی، مشکل، مجمل و متشابہ میں سے خفی ہے۔

وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خَفَاءُهُ عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يُنَالَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنْ أَمْثَالِهِ وَنَظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْإِئْتِدَامِ ثُمَّ يُتَأَمَّلَ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا.

ترجمہ

اور بہر حال مشکل تو وہ وہ لفظ ہے جو پوشیدگی میں خفی پر بڑھا ہوا ہو، گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت پوشیدہ ہونے کے بعد وہ لفظ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہوگیا حتی کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا مگر طلب اور پھر غور و فکر کے ذریعہ یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے اور مشکل کی نظیر احکام میں یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ ادام نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول سرکہ اور شیرہ میں تو ظاہر ہے مگر یہ قول گوشت، انڈا اور پنیر میں مشکل ہے حتی کہ (ادام و ایتدام) ایتدام کے معنی کو طلب کیا جائے گا اور پھر (ثانیاً) اس میں غور و فکر کی جائے گی کہ یہ معنی کیا گوشت، انڈا اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں۔

تشریح: خفی کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف قسم دوم یعنی مشکل کا بیان شروع فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشکل وہ لفظ ہے جس کا خفا نفس صیغہ سے ہونے کی وجہ سے خفی سے زیادہ ہو (خفی کے اندر خفا امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے) گویا کہ لفظ کی مراد سامع پر مخفی تھی مزید برآں یہ ہوا کہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا حتی کہ اب اس کی مراد سے واقف ہونے کے لئے اولاً اس کے معانی کو طلب کیا جائے یعنی یہ غور و فکر کی جائے کہ یہ لفظ کتنے معانی میں مستعمل ہوتا ہے، جس طرح کہ مشترک چند معانی کے لئے وضع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد دوسری غور و فکر (جس کو تأمل کہتے ہیں) کی جائے کہ یہاں ان سے کون سا معنی مراد ہیں جس سے وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے۔

فائدہ: اس وضاحت سے خفی اور مشکل کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ خفی کے اندر صرف طلب کافی ہے اور مشکل کے اندر طلب اور تأمل دونوں ضروری ہیں۔

خفی کی مثال اس لڑکے کی سی ہے جو اپنے گھر سے فرار ہو کر بغیر لباس اور صورت تبدیل کئے روپوش ہو جائے تو اس کو صرف طلب یعنی تلاش کرنا پڑے گا، اور مشکل کی مثال اس طرح ہے کہ وہ لڑکا فرار ہو کر اپنی صورت و ہیئت بھی بدل ڈالے اور اپنے ہم شکل لڑکوں میں خلط ملط ہو جائے تو اب تلاش کرنے کے بعد پھر بھی غور و فکر کرنا پڑے گا کہ یہ لڑکا ان لڑکوں میں کون سا ہے، بس اسی طرح مشکل لفظ ہے کہ اس کے معانی کی طلب کے بعد تأمل کرنا ہوتا ہے کہ کون سا مراد ہے۔

کونکہ ہے تاکہ تمام احتمالات دفع ہوجائیں اور معنی مرادی متعین ہوجائیں۔ **ونظیرہ فی الاحکام الخ** مشکل کی مثال احکامات کے اندر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ إدام (سالن) نہیں کھائے گا تو لفظ ادام سرکہ اور کھجور کے شیرے کے حق میں تو ظاہر ہے مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے حق میں مشکل ہے لہٰذا اولاً ادام کے معنی کو طلب کیا جائے اور پھر یہ غور وفکر کی جائے کہ یہ معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈا اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ الحاصل: اولاً ادام کے معنی کی طلب کی جائے کہ ادام کس کو کہتے ہیں؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جائے اور کمال اتباع یہ ہے کہ روٹی اس میں ڈوب جائے لہٰذا ادام سرکہ اور کھجور کے شیرے کے حق میں تو ظاہر ہے کہ حالف ان کے کھانے سے حانث ہوجائے گا، مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے متعلق مشکل ہے کیونکہ تینوں چیزیں بغیر روٹی کے بھی کھائی جاتی ہیں اور کبھی روٹی کے ساتھ بھی، لہٰذا تامل کے بعد حکم نافذ ہوگا: چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت انڈا اور پنیر کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ ان تینوں میں ادام کے معنی بطریق کمال موجود نہیں ہے نیز ادام مشتق من المداومت بمعنی موافقت ہے، اور کامل موافقت جب ہوگی جبکہ روٹی کا اس چیز میں اختلاط و امتزاج ہوجائے اور وہ (امتزاج) بھنے ہوئے گوشت اور انڈا وغیرہ میں نہیں ہوتا نیز بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر وغیرہ بغیر روٹی کے بھی کھائے جاتے ہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ادام وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہوجائے ظاہر ہے کہ گوشت انڈا اور پنیر سے روٹی لذیذ ہوجاتی ہے لہٰذا ان تینوں چیزوں کے کھانے کی شکل میں وہ حانث ہوجائے گا۔

نیز ادام مشتق من المداومت ہے اور اس کے معنی موافقت کے ہیں تو عموماً جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے لہٰذا گوشت پنیر انڈا ادام ہی ہیں لہٰذا وہ حالف حانث ہوجائے گا، اور حدیث میں ہے کہ سید ادام اهل الجنة اللحم اہل جنت کا بہترین سالن گوشت ہے۔

الجواب: امام صاحبؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ ہماری گفتگو دنیا کے بارے میں ہے نہ کہ آخرت کے بارے میں اور حدیث مذکور کا تعلق آخرت سے ہے۔

مشکل کا حکم: مشکل کے بارے میں یہ اعتقاد رکھا جائے کہ شارع کی اس سے جو مراد ہے وہ برحق ہے، پھر طلب وتامل کرے تاکہ اس کی مراد ظاہر ہوجائے، هکذا فی تسهيل الاصول، مثلاً قرآن شریف میں ہے فاتوا حرثكم انى شئتم تم اپنی کھیتی میں جیسے چاہو آؤ، اب یہاں اولاً انی کے معانی کو طلب کیا جائے کہ یہ لفظ کن کن معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے بعد یہ تامل کیا جائے کہ آیت مذکورہ میں کون سے معنی مراد ہیں، لہٰذا طلب کرنے سے معلوم ہوا کہ انی کبھی این کے معنی میں آتا ہے اور کبھی کیف کے معنی میں، تو تامل سے معلوم ہوا کہ انی یہاں کیف کے معنی میں ہے کیونکہ اگر انی کو این کے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تم اپنی بیوی کے ساتھ جس جگہ سے چاہو جماع کرو چنانچہ اس شکل میں بیوی کی دبر میں بھی جماع کا جواز لازم آتا ہے حالانکہ دبر میں جماع کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ حرثكم استعمال ہوا ہے جس کے معنی کھیتی کے ہیں اور کھیتی وہ ہوتا ہے جس میں بیج ڈالنے سے

وامسحوا برؤسکم یہ آیت مسح کے بارے میں ہے مگر مقدار مسح کے بارے میں مجمل ہے جس کا بیان شافی تو آ گیا اور تسلی ہو گئی کہ پیشانی کے بقدر مسح مراد ہے مگر بیان دلیل ظنی یعنی خبر واحد کے ذریعہ سے آیا ہے اور وہ، وہ حدیث ہے جو مغیرہ ابن شعبہؓ سے مروی ہے جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور اگر مجمل کا بیان تو آئے مگر بیان غیر شافی ہو یعنی بیان آنے کے بعد بھی استفسار اور تامل کی ضرورت باقی ہو تو اب وہ مجمل مشکل کہلائے گا اور اس پر مشکل کے احکام جاری ہوں گے کہ اس کے معنی کو طلب کر کے اس میں غور کیا جائے اور مناسب مقام اس کی مراد متعین کی جائے جیسے اس کی مثال شرعیات میں اللہ کا قول وحرّم الربوا ہے۔

فائدہ: مجمل کے اندر خفا اور پوشیدگی کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں، ۱ لفظ میں غرابت ہو یعنی لہٰذا اس کے معنی کا پتہ نہ ہو جیسے هلوعا کہ اس کی تفسیر بیان متکلم سے معلوم ہوئی یعنی إنَّ الانسانَ خلق هلوعا کے بعد اذا مسّهُ الشرُّ جزوعا واذا مسّهُ الخیر منوعا فرمایا یعنی انسان کو جب کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فزع کرنے لگتا ہے اور جب کوئی خیر پہنچتی ہے تو بخیل بن جاتا ہے جیسے کسی نے کہا ہے۔ شعر

جب اپنی غرض تھی تو لپٹے تھے
مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

۲ معنی تو معلوم ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ، ربوا ۳ معنی معلوم ہو مگر متعدد ہو اور ایک معنی کو متعین کرنے کے لئے وجہ ترجیح معدوم ہو، شرعیات میں مجمل کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول وحرّم الربوا ہے اس میں لفظ ربوا مجمل ہے اس کے معنی اگرچہ معلوم ہیں یعنی زیادتی مطلقاً مگر مطلقاً زیادتی تو حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کے اندر بھی نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے جبکہ بیع جائز ہے حرام نہیں ہے معلوم ہوا کہ ربوا سے کوئی مخصوص زیادتی مراد ہے جس کو طلب و تامل سے بھی نہیں جانا جا سکتا بلکہ متکلم کے بیان سے ہی مراد ظاہر ہو سکتی ہے لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطة بالحنطة الخ یعنی حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کو ان کی ہم جنس کے ساتھ برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ فروخت کرنا درست ہے (یعنی چاندی، سونا، گندم، جو، کھجور، نمک) اور وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو ربوا ہے مثلاً ایک کلو گندم کو ڈیڑھ کلو گندم کے عوض میں فروخت کرنے کی صورت میں آدھا کلو گندم ایسی زیادتی ہے جس کے عوض میں کچھ نہیں ہے لہٰذا یہ آدھا کلو گندم ربوا کہلائے گا اور ربوا حرام ہے، مگر حضورؐ کی طرف سے بیان شافی اور قاطع نہیں آیا ہے کیونکہ حدیث بالا سے چھ چیزوں کا حکم تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ بھی بے شمار چیزیں ہیں جن میں ربوا ہے ان کا حکم معلوم نہیں ہوا لہٰذا فقہاء کرام نے غور و فکر کر کے علت تلاش کی چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے یعنی وہ زیادتی جو مقدرت متجانسہ یعنی مکیلی اور موزونی چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی شکل میں عوض سے خالی ہو وہ ربوا ہو گا، دیکھئے یہ ایسے معنی ہیں جن کو آیت وحرّم الربوا میں غور و فکر سے بھی نہیں وصول کیا جا سکتا کیونکہ لفظ ربوا کی ان معنی پر کوئی دلالت بھی نہیں ہے چنانچہ فقہاء کرام نے حدیث الحنطة بالحنطة الخ سے علت ربوا کو مستنبط کیا اور امام

صاحب نے فرمایا کہ مقدرات چیزوں کو اپنی ہم جنس کے ساتھ کمی وزیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ربا ہوگا تو علت ربا قدر مع الجنس ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علت ربا مطعومات میں طعمیت ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے لہٰذا جو چیزیں کھانے کی قبیل سے نہ ہوں اور نہ ہی اثمان یعنی سونا چاندی کی قبیل سے ہوں تو ان میں کمی وزیادتی ربا نہیں کہلائے گی، اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربا اثمان میں تو ثمنیت ہے اور غیر اثمان میں ذخیرہ اندوزی کی صلاحیت ہوتا ہے لہٰذا جو چیزیں ذخیرہ کی جا سکتی ہیں ان کی بیع میں کمی وزیادتی ربا ہوگی۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتّٰى يَأْتِيَ الْبَيَانُ۔

ترجمہ

پھر پوشیدگی میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور مجمل اور متشابہ کا حکم ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے بیان آ جائے (مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان آخرت میں)

تشریح: مصنفؒ مجمل کے بیان سے فارغ ہو کر اب آخری قسم یعنی متشابہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ متشابہ وہ ہے جس کی مراد نہ صیغہ سے ظاہر ہو اور نہ ہی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی امید ہو، گویا متشابہ خفاء میں مجمل سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ مجمل کے اندر تو متکلم کی جانب سے بیان آنے کی امید ہوتی ہے مگر متشابہ کے اندر شارع کی طرف سے بیان آنے کی کوئی امید نہیں ہوتی، ہاں آخرت میں اس کی مراد صحیح اور ظاہر کر دی جائے گی، متشابہ دو قسم پر ہے (۱) اس کے معنی بالکل ہی معلوم نہ ہوں جیسے حروف مقطعات الٓمّٓ، حٰمٓ، حٰمٓ وغیرہ (۲) لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مرادی معنی معلوم نہ ہوں، جیسے الرحمٰن علی العرش استوی میں استوی اور ید اللہ مبسوطتان میں لفظ ید اور ویبقی وجہ ربک میں وجہ کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر اللہ کی شان کے مطابق ان الفاظ کی کیا مراد لی جائے معلوم نہیں ہے، کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے ؎

"تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا — بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے"

مجمل اور متشابہ کا حکم ان سے اللہ کی جو مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آ جائے یعنی مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان آخرت میں۔

فائدہ: متشابہ کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ اس کی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کو حجاب کرنا جس کو جانے دیا، اور علماء راسخین فی العلم اس کی مراد نہیں جانتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ علماء راسخین بھی اس کی مراد جانتے ہیں اور یہ اختلاف اس

نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف انڈے پر محمول ہوگی، لہٰذا وہ شخص چڑیا اور کبوتری کے انڈے تناول کرنے سے حانث نہ ہوگا وبہذا ظہر الخ اور اس (مفہوم سے جو پہلے دو مسئلوں سے واضح ہوا) سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ترک حقیقت، مجاز (ہی) کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس (ترک حقیقت) سے حقیقت قاصرہ ثابت ہوجائے اور مفہوم حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا (بھی) ہے۔

وکذلک الخ اور اسی طرح یعنی قول سابق کی طرح یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی نذر مانی تو عرف کے پائے جانے کی وجہ سے اس نذر ماننے والے شخص کو متعینہ ارکان کے ساتھ حج کرنا لازم ہوگا۔

تشریح: اس فصل کے اندر ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے جن کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی ترک کردئے جاتے ہیں اور حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ مراد لینا بھی جائز ہے اور حقیقت کے بعض افراد مراد لینا حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کے عموم کو ختم کرکے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا بھی حقیقت قاصرہ ہے، پہلی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کردیا جاتا ہے دلالت عرف ہے یعنی لفظ کا کوئی معنی عرف عام یعنی عام لوگوں میں مشہور ہوگئے ہوں یا عرف خاص یعنی خاص لوگوں میں مشہور ہوگئے ہوں جو معنی حقیقی کے علاوہ ہوں تو لفظ کے تکلم سے یہی معنی مشہور مراد ہوں گے نہ کہ معنی حقیقی غیر مشہور، کیونکہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت لفظ کے متکلم کی مراد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور لفظ کے کوئی معنی عرف میں مشہور ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی معنی متکلم کی مراد ہوگی بالفاظ دیگر الفاظ کی وضع افہام وتفہیم کے لئے ہوئی ہے تاکہ مخاطب الفاظ کو سن کر متکلم کی مراد سمجھ لے لہٰذا الفاظ کے جو معنی عرف میں مشہور ہیں وہی متکلم کی مراد ہوگی لہٰذا حکم اسی متعارف معنی پر مرتب ہوگا اور حقیقی معنی ترک کردیئے جائیں گے۔

مثال: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں خریدوں گا تو اس سے وہ سری مراد ہوگی جو عرف میں متعارف ومشہور ہے یعنی جو ہوٹلوں میں پکائی اور بیچی جاتی ہو مثلاً گائے، بھینس، بکری وغیرہ کی سری۔ لہٰذا چڑیا اور کبوتری کی سری خریدنے سے وہ حانث نہ ہوگا، غور فرمائیے اگرچہ لفظ سری عام ہے جو گائے بکری کی طرح چڑیا اور کبوتری کی سری کو بھی شامل ہے مگر چونکہ چڑیا اور کبوتری کی سری کے لئے لفظ سری کا استعمال متعارف نہیں ہے اس لئے اسکے خریدنے سے حالف حانث نہ ہوگا، دیکھئے اس مثال کے اندر دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت سے بعض افراد مراد لیکر عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کردیا گیا ہے اور اسی کا نام حقیقت قاصرہ ہے۔

وکذلک لو حلف الخ اسی طرح یعنی ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے وہ انڈا مراد ہوگا جو عرف عام میں متعارف ومشہور ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈا لہٰذا گوریا اور کبوتری کا انڈا کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ انڈے کے مفہوم میں گوریا اور کبوتری اور اس کے علاوہ تمام

چیزوں کا اٹھانا شامل ہے مگر یہاں حقیقت قاصرہ مراد ہے یعنی حقیقت کے بعض افراد جو مشہور فی العرف ہیں وہ مراد ہیں، اور عام کو خاص بنا دینا بھی حقیقت قاصرہ ہی ہے نیز اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دینے سے مجازی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جا سکتی ہے، اور کسی لفظ کے عموم کو ختم کر کے اس کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا بھی حقیقت قاصرہ ہی ہے۔

وکذلك لو نذر الخ اسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی، یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی، یا اپنے کپڑے سے حطیم کو چھونے اور مارنے کی نذر مانی تو دلالت عرف کی وجہ سے اس شخص پر افعالِ معلومہ کے ساتھ حج کرنا لازم ہو جائے گا یعنی وہ حج جو عرف میں معہود و معروف ہے کیونکہ ان تینوں کلمات سے عرفِ عام میں حج بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے اگرچہ حج کے لغوی معنی محض قصد کرنے کے ہیں خواہ کسی بھی جگہ کا قصد ہو اور بیت اللہ کی طرف چلنے کی ظاہری مراد محض بیت اللہ کی طرف چلنا ہے خواہ زیارت کے ارادے سے ہو، یا تجارت کے، اسی طرح حطیم کعبہ کو چھونے کی ظاہری مراد یہ ہے کہ حطیم پر کپڑا لگ جائے خواہ کوئی دوسرا آدمی ہی اس کا کپڑا اس پر مار دے یا صرف کپڑے کو حطیم پر مار دے اور حج نہ کرے مگر ان چیزوں کی یہ مراد عرف میں مشہور نہیں ہے لہٰذا مذکورہ چیزوں کی نذر ماننے کی شکل میں حج یا ارکانِ مخصوصہ یعنی وہ مکمل حج جس کو حاجی لوگ مکہ اور دوسرے مقامات پر جا کر ادا کرتے ہیں ادا کرنا لازم ہوگا یعنی احرام طواف وغیرہ، گویا حقیقتِ قاصرہ مراد ہے کیونکہ عام سے جب خاص مراد لیا جائے تو وہ حقیقتِ قاصرہ ہی ہوتی ہے، حطیم کعبہ کی برابر میں خالی پڑا ہوا وہ حصہ ہے جو میزابِ رحمت کی برابر میں ہے۔

فائدہ: إن نذر الحالف غير ما هو مفهوم العرف فإن كان فيه ضررا عليه يصدق لعدم التهمة وإن كان فيه منفعة فلا يصدق۔

وَالثَّانِي قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ بِأَنَّهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يَعْتِقْ مُكَاتَبُوهُ وَلَا مَنْ أَعْتَقَ بَعْضَهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَالْمُكَاتَبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلِهَذَا لَمْ يَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْءُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمِلْكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِهَذَا حَلَّ وَطْءُ الْمُدَبَّرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِينِهِ أَوْ ظِهَارِهِ جَازَ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيرُ وَهُوَ إِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيرُهُ تَحْرِيرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَفِي الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ

التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ .

ترجمہ

اور دوسری قسم (ان پانچ اقسام میں سے) کبھی حقیقت کو یعنی الفاظ کے حقیقی معنیٰ کو نفس کلام میں دلالت موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال (نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال) یہ ہے کہ جب مولیٰ کہے کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہیں کئے جائیں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض حصہ پہلے ہی آزاد کر دیا گیا ہو مگر جب مولیٰ لفظ مملوک میں ان لوگوں (مکاتب اور معتق البعض) کے دخول و شمول کی نیت کرے اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو ہر اس شخص کو شامل ہے جو کلی اعتبار سے مملوک ہو جبکہ مکاتب کلی اعتبار سے یعنی کامل طور پر مملوک نہیں ہے اور اسی وجہ سے (یعنی مکاتب کے کامل مملوک نہ ہونے کی وجہ سے) مولیٰ کا مکاتب میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مولیٰ کے لئے مکاتبہ سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی لڑکی سے نکاح کرلے اور پھر مولیٰ کا انتقال ہو جائے اور مولیٰ کی لڑکی اس مکاتب کی وارث ہو جائے تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور جب مکاتب کلی طور سے مملوک نہیں ہے تو وہ لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل (بھی) نہ ہوگا۔

وهذا الخ اور یہ (مکاتب اور معتق البعض کا لفظ مملوک کے تحت داخل نہ ہونا) مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے مولیٰ کو مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور نقصان (مدبرہ اور ام ولد کے اندر) رقیت میں ہے اس طریقے سے کہ وہ مولیٰ کے مرنے سے یقینی طور سے زائل ہو جائے گی، وعلى هذا الخ اور اسی فرق مذکور بین المکاتب والمدبر کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ مکاتب کو اپنے کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار میں آزاد کرے تو جائز ہے اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفارہ کے اندر واجب تحریر ہے اور تحریر رقیت کو زائل کر کے حریت یعنی آزادی کا ثابت کرنا ہے پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا ہے اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو (ان کا) آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح دوسری چیز جس کی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معنیٰ ترک کر دیئے جاتے ہیں اور حقیقت قاصرہ مراد ہوتی ہے نفس کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہو اور بعض پر ناقص دلالت ہو جس طرح کلی مشکک کہ اپنے بعض افراد پر کمی کے ساتھ صادق آتی ہے اور بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ لہٰذا جب کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہوتی ہے تو جب کلام کو بغیر نیت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا نہ کہ فرد ناقص چنانچہ اس کی مثال سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کرلیں۔ "مملوك كامل" وہ غلام اور باندی ہے جس پر آقا کو ملک رقبہ کے ساتھ ساتھ ملک تصرف بھی حاصل ہو، ملک رقبہ یعنی اس غلام اور باندی میں غلامیت اور رقیت موجود ہو اور ملک تصرف یعنی مولیٰ کو اس سے خدمت لینے اور وطی وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہو۔

مکاتب (مکاتبہ): وہ غلام یا باندی جس سے مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر تو نے اتنے روپیہ مجھے ادا کر دیے تو تو آزاد ہے اور غلام یا باندی نے رضامند ہو کر اس معاملہ کو تسلیم بھی کر لیا ہو، اور اس معاملہ کو عقد کتابت کہتے ہیں اور اس مال کو بدل کتابت۔ یاد رہے کہ مکاتب و مکاتبہ کے اندر غلامیت اور رقیت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے، حدیث میں ہے المکاتب عبد ما بقي عليه درهم اور مکاتب و مکاتبہ میں رقیت کے بدرجہ اتم موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رقیت کامل اور تام وہ رقیت کہلاتی ہے جس کا زائل ہونا یقینی نہ ہو، ظاہر ہے کہ مکاتب و مکاتبہ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ بدل کتابت کو ادا نہ کر سکیں اور اپنے آپ کو حسب سابق مولیٰ کے سپرد کر دیں البتہ مکاتب و مکاتبہ میں مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد مولیٰ ان کے اندر تصرف نہیں کر سکتا یعنی ان کو فروخت نہیں کر سکتا، اسی طرح مکاتبہ سے وطی نہیں کر سکتا، خدمت نہیں لے سکتا وغیرہ وغیرہ معلوم ہوا کہ مکاتب و مکاتبہ میں رقیت کامل اور ملکیت ناقص ہوتی ہے اور مکاتب و مکاتبہ یہ دونوں قاصر ہیں رقیت انسان کے اندر ایک حکمی کمزوری کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ تصرف سے عاجز رہتا ہے اور ملکیت کا معنی کسی چیز کے مملوک ہونے کے ہیں خواہ وہ کوئی غلام ہو یا دیگر اشیاء مگر یہاں ان کے تذکرہ کے تحت مملوک سے مراد وہ غلام و باندی ہوتی ہیں جن کے اندر مولیٰ کی ملکیت ہو۔

معتق البعض: وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ مولیٰ نے آزاد کر دیا ہو لہٰذا اب وہ غلام اپنے باقی حصہ کی آزادی کی سعی کرے (صورة الاستسعاء ان يؤاجره المولى ويأخذ قيمة ما بقي من اجره) (شرح وقایہ) یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک معتق البعض مکاتب کی طرح ہے یعنی معتق البعض میں بقدر آزادی ملکیت زائل ہوگئی لہٰذا اس کے اندر بھی مکاتب کی طرح ملکیت ناقص ہے (معتق البعض كالمكاتب عند الامام في انه لا يباع ولا يورث ولا يورث ولا يتزوج ولا تقبل شهادته الخ)

مدبر: وہ غلام یا باندی ہے جس کو مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، اس کے اندر ملکیت کامل ہے لہٰذا مولیٰ اس کے اندر تصرف کر سکتا ہے مثلاً خدمت لینا اور مدبرہ سے وطی کرنا وغیرہ البتہ اس کے اندر رقیت ناقص ہے کیونکہ اس کا زائل ہونا یقینی ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت پر معلق ہے اور مولیٰ کی موت یقینی ہے اس لئے مدبر و مدبرہ کی رقیت کا زوال بھی یقینی ہے کسی شاعر نے کہا ہے۔

جان جانی ہے جا کر رہے گی، موت آنی ہے آ کر رہے گی
وہ جا کر رہے گی وہ آ کر رہے گی یہ جا کر رہے گی

لہٰذا موت کا آنا یقینی ہے (التدبير هو ايجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدل عليه صريحا او دلالة) (ہدایہ)

ام ولد: وہ باندی جس نے مولیٰ سے وطی کے نتیجے میں لڑکا جنا ہو، یہ بھی مولیٰ کے مرنے کے بعد مدبر کی طرح آزاد ہو جائے گی لہٰذا اس کے اندر رقیت ناقص ہے اور ملکیت کامل ہے کہ خدمت لینا، وطی کرنا وغیرہ تصرف کا مولیٰ کو حق حاصل

ہے البتہ مدبر اور ام ولد کو مولی بیع نہیں سکتا کیونکہ ان کی آزادی کو موت پر معلق کر چکا، قال صلی اللہ علیہ وسلم المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وھو حر من الثلث، قال النبیؐ اعتقھا ولدھا وقال ایما رجل ولدت امتہ منہ فھی معتقۃ عن دبر منہ (شرح وقایہ ص۱۹۶، ج۲)

اب آپ حضرات مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیں اذا قال المولی کل مملوک لی فھو حر الخ (مولی نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے) اس مثال میں مملوک کل مشکک ہے اور مملوک کا اطلاق ظاہری ان تمام غلاموں پر ہوگا جن میں مولی کی ملکیت ہو گو ناقص ہی ہو مگر تقسیم کلام یعنی لفظ مملوک بوجہ مطلق ہونے کے فرد کامل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قاعدہ ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل لہٰذا یمین مذکور سے وہ غلام آزاد ہوں گے جن میں ملکیت کامل ہو اور ہر من کل وجہ مملوک ہوں لہٰذا مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں ملکیت ناقص ہے اور یہ من کل وجہ مملوک نہیں ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ ان کے اندر مولی تصرف نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ بدل کتابت سے عاجز نہ ہو جائیں، نیز مولی کے لئے مکاتبہ سے وطی کرنا بھی حلال نہیں ہے، مختصر یہ ہے کہ مکاتب میں آزادی کی بو آجاتی ہے اس لئے وہ مملوک کامل نہ رہا، ہاں اگر مولی اس یمین میں مکاتب اور معتق البعض کی آزادی کی بھی نیت کرلے تو درست ہے چونکہ مکاتب اور معتق البعض کی آزادی میں مولی کا ہی نقصان ہے اور نیت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ مکاتب اور معتق البعض میں حقیقت کو متروک ہونا بمنزلہ مجاز کے ہے لہٰذا دونوں نیت کے ساتھ ہی لفظ سے مراد ہوسکتے ہیں ورنہ نہیں۔

ولو تزوج الخ اس عبارت سے یہ بات ثابت کرنی مقصود ہے کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے چنانچہ اگر مکاتب نے اپنے مولی کی بیٹی سے نکاح کرلیا پھر مولی مرگیا تو بیٹی اپنے باپ کی میراث کی مستحق ہوگی اور اپنے شوہر مکاتب کی مالکہ بن جائے گی یعنی بدل کتابت کی مالکہ بن جائے گی اور جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ مکاتب کے اندر مولی کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ اگر مکاتب کے اندر مولی کی ملکیت کامل ہوتی تو اب مولی کے مرنے کے بعد اس مکاتب میں مولی کی لڑکی کو جو اس وقت اس مکاتب کی زوجہ ہے کامل ملکیت حاصل ہوتی اور نکاح فاسد ہو جاتا حالانکہ نکاح فاسد نہیں ہوتا معلوم ہوا مکاتب میں ناقص ملکیت ہوتی ہے تو جب ملکیت ناقص ہے تو کل مملوک الخ کہنے سے مکاتب، مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور آزاد نہیں ہوگا۔

فائدہ: اگر مکاتب بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اب مکاتب چونکہ خالص غلام بن جائے گا اور اس غلام کی بیوی یعنی مولی کی لڑکی اس کی وارث ہونے کی وجہ سے اس کی مالکہ بن جائے گی تو اب نکاح فاسد ہو جائیگا۔

فائدہ: جب مکاتب غلام ہے تو غلام ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر مال لازم کرنا کیسے درست ہے؟

الجواب: استحساناً (بدیع) نیز مکاتب نے رضامندی سے اپنا فائدہ سمجھتے ہوئے اپنے اوپر لزوم مال کا عقد کیا ہے

اگر تیرے اندر ہمت اور مردانگی ہے تو اتر آ۔(ابھی پتہ چل جائے گا) جیسے بولتے ہیں کہ اگر تیری ماں نے دودھ پلایا ہے تو آجا لہٰذا اگر وہ حربی اتر آئے تو امن پانے والا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے متکلم کی مراد کے خلاف عمل کیا ہے ظاہر ہے کہ متکلم کی مراد یہی تھی کہ تیرے اندر اتر آنے کی ہمت اور قدرت نہیں ہے۔

دوسری مثال: اگر حربی امان طلب کرے یعنی یہ کہے الامانُ ، الامانُ ای اعطونی الامانَ الامانَ اور اس کے جواب میں مسلمان بھی الامانُ الامانُ کہہ دے یعنی! اعطیتُک الامانَ الامانَ تو وہ حربی مامون سمجھا جائیگا کیونکہ یہاں متکلم مسلم کے کلام کو حقیقی معنی سے پھیرنے والا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح تکلم کرے الامانُ ستعلمُ ما تلقی غداً (ہاں امان ہے ابھی پتہ چل جائے گا جس مصیبت سے تو دوچار ہوگا)

یا یوں کہے الامانُ لا تعجل حتی تری ہاں امان ہے ارے جلدی مت مچا، یہاں تک کہ دیکھ لے گا تو میری شجاعت اور ہمت کو (کہ کیا کچھ تمہارے ساتھ ہونے والا ہے) لہٰذا اگر وہ حربی اتر آیا تو وہ مامون نہ سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے جملے مخاطب پر زجر و توبیخ اور اپنی ہمت و شجاعت کو ظاہر کرنے کے لئے بولے جاتے ہیں نہ کہ حقیقتاً امن دینے کے لئے لہٰذا ستعلم الخ کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ قلعے سے اتر آ، اور کل تجھ کو معلوم ہوگا کہ میں تیرا کس قدر اعزاز و اکرام کرتا ہوں۔

نوٹ: یہاں بھی قرینہ لفظیہ متأخرہ موجود ہے یعنی ستعلم ما تلقی غداً اور ولا تعجل حتی تری لہٰذا متکلم کے کلام سے دونوں جگہ مجازاً زجر و توبیخ مراد ہوگی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور وہ مخاطب مامون نہ ہوگا۔

نوٹ: غداً کا لفظ جس طرح آئندہ کل کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح مطلق آئندہ وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ انزل اور الامانُ کے حقیقی معنی امان دینا ہے اور مجازی معنی امن ضد بنتا ہے تو استعارہ تنافی پائے جانے کے باوجود کیسے صحیح ہوگا یعنی امن دینے کی ضد زجر و توبیخ کیسے مراد ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ تہکم اور تنبیہ کے موقع پر درست ہے جیسے بزدل کو شیر کہہ دیا جائے یا بخیل کو سخی کہہ دیا جائے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ فبشرھم بعذاب الیم ہے یعنی کفار کو عذاب کی بشارت دیدو (حالانکہ بشارت اچھی خبر کو کہتے ہیں)

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ آپ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تاکہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے اندھی یا اپاہج باندی خریدی تو وکیل کے لئے یہ جائز نہیں ہے لہٰذا وہ خود اس کے دام بھرے گا اور نقصان برداشت کرے گا کیونکہ موکل کی یہ قید بڑھانا کہ وہ میری خدمت کرے ایسا قرینہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ وہ باندی خدمت کرنے کے قابل ہو، اندھی اور اپاہج نہ ہو، کیونکہ اندھی، اپاہج تو خود محتاج خدمت ہے چہ جائیکہ وہ دوسروں کی خدمت کرے، اگرچہ لفظ جاریۃ بوجہ مطلق ہونے کے تمام قسم کی باندیوں کو شامل ہے خواہ اندھی ہو، یا معذور ہو،

تو درست ہو اور یہی اس کے حقیقی معنی تھے اور قاعدہ یہی ہے المطلق یجری علی اطلاقہ یعنی اوصاف کے اعتبار سے مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے] اور دوسرا قاعدہ ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل تو اس کا تعلق ذات سے ہے کہ مطلق سے ذات کے اعتبار سے فرد کامل مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں لونڈی، باندی یا مؤکل کی رضاعی بہن، آدمیت اور انسان ہونے کے اعتبار سے فرد کامل ہیں اور صفات یعنی صفت بینائی یا غیر بینائی یا صفت صحت اور مرض کے اعتبار سے مطلق ہیں مگر بوجہ قرینہ لفظیہ کے حقیقی معنی متروک ہو جائیں گے اور صحیح اور بینا اور خدمت کرنے والی باندی مراد ہوگی، گویا اس مثال میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لیا گیا ہے۔

چوتھی مثال: اگر کوئی شخص کسی کو وکیل بنائے کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لا تاکہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خرید لی تو چونکہ اس سے وطی کرنا مؤکل کے لئے حلال نہیں ہے اس لئے اس باندی کو مؤکل نہیں رکھے گا کیونکہ مؤکل کا وطی کی قید کو ظاہر کرنا قرینہ لفظیہ ہے کہ باندی کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے یعنی مطلق باندی کہ جو ہر طرح کی باندی کو شامل ہے بلکہ ایسی باندی مراد ہے جس کے ساتھ مؤکل کے لئے وطی حلال ہو، یہاں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد ہے۔

اختباری مطالعہ

النحو واللغة: انزل باب ضرب سے صیغہ امر، الاماں باب سمع کا مصدر، تلقی باب تفعل سے مضارع کا صیغہ واحد مذکر حاضر (پانا، ملاقات کرنا) لا تعجل باب تفعل سے نہی کا واحد مذکر حاضر (جلدی کرنا) العمیاء اعمی کا مؤنث (اندھا) الشلاء (ہاتھ کا شل ہونا) واحد مذکر اشل ہے، نطأ (ہم) وطی کرتے ہیں۔

الجواب: قوله انزل ان کنت رجلا: انزل باعتبار وضع خاص، عام، مشترک، مؤول میں سے خاص ہے، مطلق ومقید میں سے مطلق ہے، امر ونہی میں سے امر ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقت متعذرہ ہے اور باعتبار وضوح ظاہر، نص، مفسر، محکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار ترک حقیقت اقسام خمسہ میں سے قسم ثالث ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِي اِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الْاُخْرٰى دَوَاءً وَاِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلٰى اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُوْنُ لِلْاِيْجَابِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ اِلَى الْكُلِّ۔

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیا جاتا ہے) کی بنا پر ہم نے کہا

المفضي على الأمر بحكمة الآمر

ترجمہ

اور چوتھی قسم یعنی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جو صاحب کلام کی طرف سے پائی جائے، اس کی مثال (دلالت من قبل المتکلم کی بنا پر ترک حقیقت کی مثال) اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر ہے (جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) اور یہ (یعنی ترک حقیقت) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں (حکمت و دانائی کے مالک ہیں) اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دیا کرتے، پس امر یعنی اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے امر (یعنی کفر کے بجالانے کا اختیار) پر لفظ (فلیکفر) کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح: چوتھی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت ہے یعنی متکلم کی حالت اور اس کی شان معنی حقیقی کے ترک پر قرینہ ہو مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر ”جو ایمان لانا چاہے ایمان لے آئے اور جو کفر اختیار کرنا چاہے کفر اختیار کرے“ اس آیت کے حقیقی اور ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ بندہ کو ایمان اور کفر دونوں میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دیا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر بھی ہے اور کفر قبیح چیز ہے جبکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا کما یقال واللّٰہ حکیم وفعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ قبیح چیز یعنی کفر کا اختیار نہیں دے سکتے قال اللّٰہ تعالیٰ وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر لہٰذا اس آیت کے حقیقی معنی (بوجہ دلالت حال متکلم) متروک ہیں اور مجازاً زجر و توبیخ مقصود ہے جیسے کوئی استاذ کسی طالب علم سے غصہ کی حالت میں کہے پڑھ یا نہ پڑھ تو اس سے مراد زجر و توبیخ ہے گویا صیغۂ امر (فلیکفر) کا تقاضا کفر کو بجالانا ہے اور زجر و توبیخ اس کی ضد ہے یعنی کفر کو نہ بجالانا اور ایک لفظ بول کر اس کی ضد مراد لینا مجاز ہے، ایک شاعر کہتا ہے:

> دربیش محمد ہے وہ آئے جس کا جی چاہے
>
> نہ آئے آتش دوزخ میں جائے جس کا جی چاہے

دوسرے مصرعہ سے زجر و توبیخ مراد ہے، صاحب نور الانوار اور صاحب اصول بزدوی نے فمن شاء فلیومن الخ والی مثال کو تیسری قسم (یعنی سیاق کلام کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) میں داخل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ترک حقیقت پر قرینہ متاخر قول باری تعالیٰ انا اعتدنا للظالمین نارا دال ہے مگر مصنف کتاب نے قول باری تعالیٰ انا اعتدنا للظالمین نارا کو ذکر کئے بغیر محض دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے اس کو چوتھی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ اگر قرآن میں انا اعتدنا للظالمین نارا کی قید نہ ہوتی تب بھی متکلم کی طرف سے یہ دلالت موجود ہے کہ یہاں فلیکفر کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کفر کا اختیار نہیں دے سکتے لہٰذا آمر یعنی اللہ کی حکمت کے پیش نظر امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا اور صیغۂ امر سے بجائے کفر کا اختیار دینے کے زجر و تنبیہ مراد ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر وہ مؤکل ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو شراءِ لحم کی توکیل پکے ہوئے گوشت پر یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر وہ مؤکل صاحب خانہ ہے (یعنی اپنے گھر پر ہے) تو توکیل بشراء اللحم کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

تشریح: دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگرچہ گوشت لفظ کے اعتبار سے مطلق ہے گوشت کچا ہو یا پکا ہوا کھانا، لیکن معنی حقیقی یعنی گوشت کا مطلق ہونا حالتِ متکلم کی دلالت کی بناء پر متروک ہو جائے گا اور خاص معنی مراد ہوں گے اور یہاں ترک حقیقت حقیقتِ قاصرہ کی بناء پر ہے کیونکہ عموم اور اطلاق کو ختم کر کے خصوص اور مقید معنی مراد لینا حقیقتِ قاصرہ کہلاتا ہے لہٰذا گوشت خریدنے کا حکم دینے والا مؤکل اگر مسافر ہے اور راستہ و اسٹیشن وغیرہ پر ٹھہرا ہوا ہے تو یہاں گوشت خریدنے کی وکالت سے پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت خریدنے کی وکالت مراد ہوگی کیونکہ کچا گوشت خرید کر اس کو پکانے کے اسباب مصالحہ، آگ، برتن وغیرہ کا مہیا ہونا سفر میں بڑا مشکل کام ہے اور اگر وہ مؤکل بجائے سفر کے گھر میں ہے تو چونکہ گھروں میں ہر طرح کے اسباب مہیا ہوتے ہیں تو اب گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی لہٰذا دونوں شکلوں میں متکلم کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گوشت خریدنے کے حکم سے مطلق گوشت خریدنا مراد نہیں ہے بلکہ حالتِ سفر پکے ہوئے گوشت کے خریدنے پر دال ہے اور حالتِ حضر کچے گوشت کے خریدنے پر دال ہے لہٰذا خلاف ورزی کی شکل میں نقصان کا ذمہ دار وکیل ہوگا نہ کہ مؤکل۔

فائدہ: اور اگر مسافرین اس طرح کے حضرات ہیں کہ اپنی گاڑی پر سوار ہیں اور کھانا پکانے کے اسباب و آلات بھی ان کے ہمراہ ہیں اور جہاں چاہتے ہیں گاڑی روک کر از خود کھانا بنانے کا نظم و نسق کرتے ہیں جیسے زائرین حضرات تو اب ان لوگوں کا حکم صاحب منزل جیسا ہوگا یعنی گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی اس کے برخلاف اگر کوئی صاحب خانہ تو ہے مگر اس کے حالات و قرائن سے معلوم ہو جائے کہ اس کی مراد اس وقت گوشت خریدنے کی توکیل سے پکا ہوا گوشت ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے گوشت خریدنے پر محمول ہوگی گویا حالِ متکلم کی دلالت کا اعتبار ہے۔

النحو واللغة: النیّ کچا یا نیم پختہ گوشت۔ المشوی باب ضرب سے اسم مفعول، گوشت کا آگ میں بھونا، شواء (مص) خریدنا، بیچنا، مسافرا نزل مرکب توصیفی ہے۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا أَتَغَدّٰى يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ

اور اسی نوع سے (یعنی دلالت محل الکلام کی وجہ سے ترک حقیقت کی نوع سے) یمین فور یعنی فوری اور وقتی قسم بھی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے جب کوئی آدمی کسی دوسرے سے کہے آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھالو پس اس نے جواب دیا واللہ میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس کی یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف منصرف اور راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتی کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد (اس کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد جس کی طرف اس کو بلایا تھا) داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی روز صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا، وکذا الخ اور ایسے ہی (یعنی یمین فور کی طرح یہ قضیہ بھی ہے) جب عورت کھڑی ہوئی حال یہ ہے کہ وہ عورت گھر سے نکلنے کا ارادہ کر رہی ہے پس شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی تو تو ایسی ہے (مثلاً تجھ کو طلاق ہے) تو حکم طلاق اسی وقتی حالت پر محدود و منحصر رہے گا حتی کہ اگر وہ عورت اس کے بعد گھر سے نکل گئی تو شوہر حانث نہ ہوگا یعنی عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: اسی نوع یعنی حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہو جانے کے قبیل سے یمین فور بھی ہے اور حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہونے کی یہ تیسری مثال ہے یعنی وہ قسم جو کسی خاص سبب کے تحت وقتی اور فوری طریقے سے کھائی جائے۔ اس یمین کے اندر اگرچہ بظاہر استمرار ہوتا ہے مگر حال متکلم کی دلالت کی بناء پر وہ استمرار متروک ہو کر ایک عارضی اور وقتی قسم مراد ہوتی ہے، مثلاً کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو صبح کے کھانے کے لئے بلایا اس نے جواب میں کہا اللہ کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اگرچہ اس حالف نے مطلقاً صبح کا کھانا کھانے کی نفی کی ہے جو زمانے کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی میں صبح کا کھانا نہ اب کھاؤں گا نہ بعد میں، اور یہ قسم مکان کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے گھر کے اندر، میں صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ کسی اور جگہ، اور یہ قسم حالت کے اعتبار بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ اکیلا، اور یہی لا اتغدی کے حقیقی معنی ہیں اور اس معنی حقیقی کا تقاضہ یہ ہے کہ حالف جب بھی اور جہاں بھی اور جس کے ساتھ بھی صبح کا کھانا کھائے تو حانث ہو جائے مگر اس قسم کے حقیقی معنی (اطلاق و استمرار) مراد نہیں ہوتے، بلکہ غصہ یا کسی اور سبب سے یہ قسم وقتی قسم ہوتی ہے اور حالف کی مراد اس کھانے کی نفی کرنا مقصود ہوتی ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے لہٰذا اس متعین کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد اگر حالف نے اس کے گھر میں اسی داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ اسی دن یا بعد میں صبح کا کھانا کھالیا تو

تشریح: پانچویں چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں محل کلام کی دلالت ہے یعنی لفظ جس موقع و محل میں استعمال ہو رہا ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو لہٰذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

مثال: آزاد عورت کسی مرد سے کہے بعتُ نفسِي مِنكَ (میں نے تیرے ہاتھ اپنے کو بیچ دیا) اسی طرح وَهَبْتُ لكَ نفسي، مَلَّكْتُكَ نفسي، تصدَّقْتُ لكَ نفسي ان الفاظ کا محل استعمال (آزاد عورت) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یعنی تملیک رقبہ و ذات، کیونکہ آزاد عورت کو نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ مملوک بنایا جا سکتا ہے اور نہ صدقہ کیا جا سکتا ہے لہٰذا حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور مجازی معنی مراد ہوں گے (امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی) یعنی ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ مرد اس عورت کے ایجاب کو قبول فرما لے۔

نوٹ: ان الفاظ کا تذکرہ پچھلے صفحات پر گذر چکا ہے کہ یہ الفاظ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کے سبب ہیں اور ملک متعہ ہی مقصود نکاح ہے لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لینا یعنی ہبہ، تملیک، صدقہ اور بیع بول کر مجازاً نکاح مراد لینا درست ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنے معروف النسب غلام سے هذا ابنی کہے یا اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو هذا ابنی کہے تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ محل کلام یعنی دوسرے کا بیٹا اپنا بیٹا بننے اور اپنے سے زیادہ عمر کا غلام اپنا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا مجازی معنی مراد ہوں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ حقیقی بیٹا اگر مملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے، حدیث ہے من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه گویا مولیٰ نے ملزوم یعنی ابن بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے اور مذکورہ دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا امام صاحبؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض لفظ کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنی حقیقی و معنی مجازی مراد لینے کی صورت میں ترکیب نحوی صحیح ہونی چاہیے، اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنی حقیقی ممکن الاصل ہونا چاہیے، اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا معروف النسب غلام یا اپنی عمر سے زیادہ عمر کا غلام ہرگز اپنا بیٹا بننے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور اس کی تفصیلی بیان حقیقت و مجاز کی بحث میں گذر چکا ہے، من شاء فليراجع اليه

فصلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَاءَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيدَ بِهِ قَصْدًا وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الآيَةَ فَإِنَّهُ سِيقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِي ذَلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ

سَبَبٌ لِثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ۔

ترجمہ

(یہ) فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے نص کے متعلقات سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں، بہر حال عبارۃ النص (تعریف اس حکم کی کر رہے ہیں جو عبارۃ النص سے ثابت ہو لہٰذا عبارت یہ ہونی چاہیے الحکم الثابت بعبارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے بالقصد اسی حکم کو مراد لیا گیا ہو، اور بہر حال اشارۃ النص (ای الحکم الثابت باشارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے کہ جو نص کے لفظ سے (اس میں) کسی لفظ کو زیادہ کئے بغیر ثابت ہو اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ من وجہ ظاہر ہو) اور نہ ہی اس حکم کی وجہ سے کلام کو لایا اور چلایا گیا ہو، مثالہ الخ مذکورہ دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية میں ہے پس یہ قول باری تعالیٰ غنیمت کے استحقاق یعنی مال غنیمت کے مستحقین حضرات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو یہ قول باری تعالیٰ اس (استحقاق غنیمت) میں نص ہو گیا اور ان مہاجرین کا فقر (فقیر ہونا) نص کے لفظ فقراء سے ثابت ہو گیا پس یہ نص (قول مذکور سے) اس جانب اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کافر کے لئے (اس مال میں) ثبوت ملک کا سبب ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی اپنی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا (یعنی ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا) حالانکہ قول باری میں ان کو فقیر کہا گیا ہے كما في قوله تعالىٰ (للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا الخ)

تشریح: متعلقات جمع متعلق بفتح اللام مشتق من التعلق وهو التمسك والاستدلال اگر متعلقات کو لام کے فتحہ کے ساتھ پڑھیں تو اس کو ظرف مان کر ترجمہ یہ کریں گے یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کے محل ہیں یعنی نصوص کے بیان میں، متعلقات النصوص میں اضافت بیانیہ ہے یعنی مضاف، مضاف الیہ کی جنس سے ہے گویا مضاف اور مضاف الیہ دونوں شئ واحد ہیں، لہٰذا متعلقات اور نصوص شئ واحد ہوئے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اگر مُتَعَلَّق کو مصدر میمی مانیں تو تب متعلقات النصوص سے مراد استدلال بالنصوص ہوگا یعنی یہ فصل نصوص (عبارۃ النص وغیرہ) سے استدلال کرنے کے بیان میں ہے فعنی بها الخ مصنف فرماتے ہیں کہ متعلقات نصوص سے مراد عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ہیں، کیونکہ مستدل ومجتہد انہی چاروں کو استدلال میں پیش کرتا ہے، اس سے نص اور عبارۃ النص میں ایک فرق بھی ظاہر ہو گیا یعنی فصل فی المتقابلات کے اندر مصنف نے نص کی تعریف وہی کی ہے جو یہاں اس فصل میں عبارۃ النص کی کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس فصل میں نص سے محض نص مراد ہے اور اس فصل میں استدلال بالنص مراد ہے۔

نص اور عبارۃ النص میں دوسرا فرق: نص کے اندر سوق کلام مقصود اصلی ہوتا ہے جبکہ عبارۃ النص عام ہے وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہو خواہ مقصود اصلی ہو یا نہ ہو پس یہ ظاہر اور نص دونوں کو شامل ہوگا مثلاً فانكحوا ما طاب لكم

من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع میں عبارۃ النص سے دو چیزیں بھی ثابت ہیں (۱) اباحت نکاح (۲) بیان عدد، اگرچہ اس آیت کا مقصود بیان عدد ہے مگر چونکہ اباحت نکاح بھی نص ہی کی عبارت سے معلوم ہوتی ہے اس لئے اباحت نکاح کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ بھی عبارۃ النص سے ہی ثابت ہے لہٰذا دونوں چیزیں عبارۃ النص سے ثابت ہیں اور نص اور ظاہر کے اعتبار سے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع کے اندر بیان عدد نص ہے اور اباحت نکاح ظاہر ہے، لہٰذا عبارۃ النص سے وہ عبارت اور کلام مراد ہے جس سے معنی اور احکام ثابت ہوں خواہ وہ عبارت نص ہو یا ظاہر، مفسر ہو یا محکم، حقیقت ہو یا مجاز یا اس کے علاوہ۔

دلیل حصر: نص کی دلالت حکم پر نفس لفظ سے ہوگی یا نہیں، پہلی شکل دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو لفظ اسی مقصود کے لئے لایا گیا ہے تو عبارۃ النص ہے، اور اگر لفظ کو اس مقصود کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ وہ معنی غور وفکر سے معلوم ہوں تو اشارۃ النص ہے اور اگر حکم پر دلالت نفس لفظ سے نہیں ہے تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں، یہ دلالت یا باعتبار لغت کے ہوگی یا باعتبار عقل وشرع کے، پہلی شکل میں دلالۃ النص ہے اور دوسری شکل میں اقتضاء النص۔

عبارۃ النص کی تعریف: مصنفؒ نے جو تعریف بیان کی ہے وہ عبارۃ النص کی نہیں ہے کیونکہ عبارۃ النص تو نفس عبارت اور الفاظ ہوتے ہیں، جبکہ یہ تعریف اس حکم کی تعریف کی ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور بطریق التزام اس عبارت سے عبارۃ النص کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے لہٰذا ہر دو کی تعریف علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرمائیں۔ **الحکم الثابت بعبارۃ النص فهو ما سیق الکلام له الخ** وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہو وہ وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور مقصود کلام وہی حکم ہو اصالۃً یا تبعاً۔ **نوٹ**: اُرید کا عطف سیق پر ہے۔

عبارۃ النص: وہ عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہو وہ حکم اصلاً ہو جیسے فانکحوا ما طاب لکم میں بیان عدد، یا تبعاً ہو جیسے آیت مذکورہ میں اباحت نکاح۔

اشارۃ النص کی تعریف: فهو ما ثبت الخ یہ بھی اس حکم کی تعریف ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی وہ (ثابت باشارۃ النص) وہ حکم ہے جو ثابت بعبارۃ النص کی طرح نظم نص سے ثابت ہو بغیر کسی زیادتی کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ کسی وجہ ظاہر ہو اور کسی وجہ ظاہر نہ ہو) اور نہ ہی اس کے لئے کلام لایا گیا ہو بلکہ غور وفکر کے بعد [illegible] مفہوم ہوتا ہو۔

فوائد قیود: بنظم النص سے دلالۃ النص سے احتراز مقصود ہے کیونکہ وہ نص کے معنی سے مفہوم ہوتا ہے نہ کہ نظم سے، اور من غیر زیادۃ سے اقتضاء النص سے احتراز ہوگیا کیونکہ اقتضاء النص زیادتی عبارت سے ثابت ہوتی ہے، ولا سیق الکلام لاجلہ سے عبارۃ النص سے احتراز ہوگیا۔

عبارۃ النص واشارۃ النص کی مثال: للفقراء المهاجرین الذین اُخرجوا من دیارهم واموالهم مال غنیمت ان فقراء مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکال دیئے گئے اور جدا کردیئے گئے ہوں، یہ

اختیاری مطالعہ

نوٹ: غنیمت سے مراد یہاں مال فئی یعنی وہ مال ہے جو بغیر جہاد و قتال کے کفار سے حاصل ہوا ہو یا یوں طور کہ وہ اپنا مال چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں یا رضامندی سے بصورت جزیہ یا خراج وغیرہ ان سے حاصل ہوا ہو (معارف ج ۸ ص ۳۶۸ پارہ ۲۸)

فائدہ: لفظ نظم القرآن استعمال کیا ہے مگر مراد لفظ ہے کیونکہ نظم کے معنی موتیوں کے پرونے کے ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں۔

النحو واللغة: نعنی (نحن) جمع متکلم مضارع اشارته ای اشارة النص فکذا دلالته واقتضائه وأريد به ای اريد بالحكم به ای بالكلام فهي ما ثبت لفظ هی کے بجائے هو ہونا چاہیے کیونکہ اس کا مشار الیہ الحکم الثابت بشارة النص ہے للفقراء ترکیب نحوی کے اعتبار سے ماقبل کی آیت ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذی القربی میں لذی القربی سے بدل ہے۔ (معارف القرآن ج ۸ ص ۳۶۸ پارہ ۲۸) الاستیلاء یہ باب استفعال کا مصدر ہے بمعنی غلبہ و قبضہ۔

فائدہ: اعتراض ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کے لئے لفظ فقراء اس لئے بولا گیا ہو کہ ان کے پاس شروع ہی سے مال نہ ہو تو جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان حضرات کے پاس مال تھا جیسا کہ اس آیت کے لفظ من دیارهم واموالهم سے ظاہر ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقراء کے لفظ میں غور و فکر کرنے سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مہاجرین کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے جس بنا پر مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے۔

فائدہ: ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ کفار کا اموال مسلمین پر قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے تو معلوم ہوا کہ کفار کو مسلمانوں پر ایک سبیل حاصل ہے حالانکہ قرآن میں فرمایا گیا ہے **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**

الجواب: ولن يجعل الخ میں مومنین کی ذات پر کفار کی سبیل اور قبضہ کی نفی کی گئی ہے نہ کہ ان کے اموال پر سبیل اور قبضہ کی۔ **فائدہ:** معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کی ملکیت سے ان کا مال نکل گیا ہو اور کفار کی ملکیت میں داخل نہ ہوا ہو بلکہ وہ اموال اللہ کی ملکیت پر باقی ہو جیسا کہ بیت المال لہٰذا اس صورت میں مال کا ضیاع اور بربادی نہیں پائی گئی۔

الجواب: ہم نے مہاجرین کے مال کو کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کو عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ اجماع کی ایک قسم ہے جس کا بیان آگے آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اموال مہاجرین کو ان کی ملکیت سے نکلنے کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کی ملکیت کے عدم زوال کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت کے عدم ثبوت کا بھی قائل ہے تیسری شق جو معترض نے ذکر کی ہے اس کا کوئی قائل نہیں لہٰذا اجماع کی وجہ سے وہ شق باطل ہے۔

ويَخرُجُ مِنهُ الحُكمُ فِي مَسألَةِ الاستِيلاءِ وحُكمُ ثُبوتِ المِلكِ لِلتّاجِرِ بالشِّراءِ مِنهُم وتَصَرُّفاتِه مِنَ البَيعِ والهِبَةِ والإعتاقِ وحُكمُ ثُبوتِ الاستِغنامِ وثُبوتِ المِلكِ لِلغازِي وعَجزِ المالِكِ عَن انتِزاعِه مِن يَدِه وتَفرِيعاتِه.

ترجمہ

اور اس سے (یعنی مذکورہ نص کے اشارہ سے یعنی **ثبوت الفقر للمهاجرين وخروج الاموال عن ملكهم** سے) مسئلہ استیلاء میں حکم کی اور کفار سے خریدنے کی وجہ سے مشتری تاجر کے حق میں ثبوت ملک اور اس کے تصرفات مثلاً بیع، ہبہ اور اعتاق کے حکم کی اور استغنام یعنی کفار کے قبضہ کردہ اموال کو مال غنیمت بنانے کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس مال میں غازی و مجاہد کے لئے ملک کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس سامان کو غازی کے ہاتھ اور قبضہ سے نکالنے اور چھین لینے سے مالک قدیم کے عاجز ہونے کے حکم کی اور حکم کی دیگر تفریعات (مقبوضہ مال پر کئی تصرف مثلاً بیع یا اعتاق وغیرہ) کی تخریج کی جائے گی۔

تشریح: منه الخ ای من ثبوت الفقر للمهاجرين وخروج الاموال عن ملكهم یعنی جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اموال مہاجرین ان کی ملکیت سے نکل گئے اور مہاجرین کے لئے فقر ثابت ہو گیا تو دلالت التزامی کے طریقے سے چند باتیں معلوم ہو گئیں، گویا یوں کہہ سکتے ہیں کہ لفظ کی دلالت حکم اور معنی پر اشارۃ النص کے طریقے سے کبھی تو موضوع لہ کے جزء پر ہوتی ہے اور کبھی لازم پر، لہذا بطریق التزام چند باتیں اور معلوم ہو گئیں۔

1 مسئلہ استیلاء یعنی مہاجرین کے مال پر کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کفار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بعض نسخوں میں استیلاد ہے یعنی اگر کفار کا قبضہ کردہ مال مسلمانوں کی باندیاں ہیں اور کفار نے ان کو ام ولد بنا لیا تو کفار سے نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ کفار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ باندیاں کفار کی مملوک بن گئیں۔

2 **وحكم ثبوت الملك الخ:** اگر کوئی تاجر کفار سے اس قبضہ کردہ مال کو خرید لے تو تاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس کا تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سب درست ہوگا اور اگر وہ مال غلام ہو تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ تاجر نے اس مال کو اس کے مالک سے خریدا ہے۔

3 **وحكم ثبوت الاستغنام وحكم ثبوت الملك للغازي:** اگر پھر دوبارہ کفار سے مقابلہ ہو جائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہو جائیں تو اس مال کو مال غنیمت بنانا صحیح ہوگا اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہو جائے گی

4 **وعجز المالك الخ** تقسیم کے بعد مالک قدیم کی وجہ سے اپنے اس سابق مال کو چھین لینے کا استحقاق نہیں رکھتا بلکہ مجاہد و غازی کے قبضہ سے اس مال کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں مالک قدیم عاجز مانا جائے گا، البتہ مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے اپنے کسی سامان کو جب چاہے تو لے سکتا ہے۔

وتفريعاته اس کا عطف **وحكم** پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجاہد اپنے حصہ کے مال پر کوئی تصرف کرنا چاہے مثلاً بیع، ہبہ تو درست ہے، نیز اگر مجاہد سے وہ مال تلف ہو جائے تو چونکہ وہ اس کا اپنا مال ہے لہذا اس پر کوئی ضمان وغیرہ لازم نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مال غنیمت باندی ہے تو غازی کا اس سے وطی کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر وہ مال غنیمت غلام و باندی ہے تو غازی کے لئے اس کا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَالْإِمْسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكُ فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أُمِرَ الْعَبْدُ بِإِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا إِشَارَةً إِلٰى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْإِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَإِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ وَالْإِحْتِجَامِ وَالْإِدِّهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْإِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ.

ترجمہ

اور اسی طرح یعنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح قول باری تعالیٰ احل لکم لیلة الصیام الرفث ہے، قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل تک، پس صبح کے اول حصہ میں امساک یعنی اکل و شرب اور جماع سے رکنا جنابت کے (پائے جانے کے) ساتھ متحقق ہوگا، اس لئے کہ صبح تک مباشرت یعنی وطی کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا جزء اول جنابت کے ساتھ ہو، اور اس جزء نہار میں امساک روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا بندہ مکلف کو حکم دیا گیا ہے، فکان هذا الخ پھر یہ یعنی قول باری تعالیٰ فالآن باشروهن الی قوله ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنی رات کے آخری حصہ تک اکل و شرب اور جماع کا حلال ہونا اس جانب اشارہ ہے کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے ولزم من ذلك الخ اور اس سے یعنی جنابت کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ بات التزاماً ثابت ہوئی کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے، ویتفرع منه الخ اور اس سے یعنی مضمضہ و استنشاق کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جس شخص نے (بحالت صوم) اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی ایسا نمکین ہو کہ جس (نمکین پانی) کا ذائقہ روزہ دار کلی کرنے کے وقت محسوس کرے تو اس سے (نمکین پانی کی وجہ سے) اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، وعلم منه الخ اور قول باری ثم اتموا الصیام الی اللیل سے (روزہ کی حالت میں) احتلام یعنی خواب میں غسل کی حاجت ہونے اور پچھنے لگوانے اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہو گیا اس لئے کہ کتاب اللہ (ثم اتموا الصیام الی اللیل) نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے جزء اول میں مذکورہ تین چیزوں (اکل شرب اور جماع) سے باز رہنے اور رکنے کے واسطے سے لازم آئے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ رکن صوم (امساک) صرف تین چیزوں سے رکنے کے ذریعہ پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اسی طرح یعنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح عبارۃ النص

اشارۃ النص کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل بھی ہے۔ فقد احل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جو چیز اس کے ذریعہ حلال کی گئی ہے وہ چیز اس سے قبل حرام تھی لہٰذا صحیح بخاری وغیرہ میں بروایت براء بن عازب مذکور ہے کہ ابتداءً جب رمضان کے روزے فرض کئے گئے تو افطار کے بعد کھانے پینے اور بیویوں کے ساتھ اختلاط کی صرف اس وقت تک اجازت تھی جب تک آدمی نہ سوئے بلکہ جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ سب چیزیں حرام ہو جاتی تھیں، بعض صحابہ کرام کو اس شکل میں مشکلات پیش آئیں اسی طرح بعض صحابہ سونے کے بعد اپنی بیویوں کے ساتھ اختلاط میں مبتلا ہو کر پریشان ہوئے تو اللہ نے یہ حکم منسوخ کر کے یہ آیت نازل فرمائی جس میں غروب آفتاب کے بعد سے لے کر طلوع صبح صادق تک پوری رات کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت ہے، اسی حکم کو بیان کرنے کے لئے یہ آیت لائی گئی ہے لہٰذا اس حکم کو بیان کرنے میں یہ آیت عبارۃ النص ہے، پھر قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ حکم یہ ہے کہ پھر (صبح صادق سے) رات (آنے) تک روزہ پورا کرو۔ لہٰذا احل لکم سے ثم اتموا الصیام الی اللیل تک کے قول سے اشارہ اس جانب ہے کہ روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے بلکہ اساک یعنی روزہ اول صبح میں جنابت کے ساتھ متحقق ہوگا کیونکہ جب رات کے آخری حصہ تک مباشرت حلال ہے تو دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہوگا بحالت جنابت پایا گیا اس لئے کہ رات کے آخری جزء اور دن کے شروع جزء کے درمیان کوئی ایسا وقت موجود نہیں ہے جس میں وہ غسل کرے کیونکہ غسل ایک ممتد شئی ہے جس کو بجالانے کے لئے کچھ انتظام اور وقت درکار ہے، لہٰذا جب کسی شخص نے رات کے بالکل آخری حصہ تک جماع کیا تو ظاہر ہے کہ دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہو چکا ہے اس میں وہ جنبی ہے پھر بحالت جنابت صبح کے اول جزء میں مذکورہ تینوں چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا لہٰذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر روزہ جنابت کے منافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہٰذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شئی اپنے منافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی۔ (بدائع ص ۲۳۰، ج ۲) پھر چونکہ نماز و تلاوت وغیرہ کرنے کے لئے غسل جنابت کرنا پڑے گا اور غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزہ باقی رہنے کے منافی نہیں ہے پھر چونکہ بعض پانی جو کلی میں استعمال ہوتا ہے نمکین ہوتا ہے جس کا ذائقہ زبان پر محسوس ہوتا ہے اور اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر روزہ دار کسی چیز کو چکھ کر تھوک دے تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب نمکین پانی کے ذریعہ کلی کرنے اور اس کے چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری شئی کے چکھنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ رعلم منہ الخ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ کے اندر اس روزہ کو پورا کرنے کا حکم ہے جو اول صبح میں مذکورہ تینوں چیزوں سے رکنے کا نام ہے یعنی کھانے، پینے اور جماع سے کیونکہ روزہ کی رات میں صبح تک کے لئے ان کی حلت کو بیان کیا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ اُحِلَّ لکم لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرفث الی قولہ تعالیٰ

اتموا الصیام الی اللیل) کے موجب و مقتضی پر تبییت کے مسئلہ میں یعنی روزہ کی رات سے نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (یعنی ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کی رات سے نیت کرنا ضروری نہیں) کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر جزء اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قول باری تعالیٰ یعنی و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کے موجب سے مسئلہ تبییت کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا یعنی رمضان کے روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قضاء و کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں میں رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے تو اسی طرح صوم رمضان میں بھی رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے دلیل ایک حدیث ہے جو ابھی چند سطروں کے بعد آرہی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ دوپہر سے پہلے پہلے نیت کر سکتا ہے کیونکہ نیت نام ہے قصد و ارادہ کا اور مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے جبکہ امر متوجہ ہو اور روزہ کا امر صبح کے جزء اول کے بعد متوجہ ہو رہا ہے یعنی قول باری تعالیٰ ثُمَّ اتموا الصیام الی اللیل صبح کے جزء اول کے بعد متوجہ ہوا، کیونکہ جزء اول میں تو اکل و شرب اور جماع کو مباح فرمایا گیا ہے لہٰذا جزء اول سے روزہ شروع ہوا جس کو قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جزء اول سے شروع ہو چکا ہے جس کو ثم کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ثم تعقیب مع التراخی کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ امر اوّل النہار سے مؤخر ہو کر متوجہ ہوا ہے یعنی صبح کے جزء اول کے بعد امر متوجہ ہوا ہے لہٰذا مامور بہ کو بجالانے کا قصد و ارادہ جس کو نیت کہتے ہیں اس میں بھی تاخیر درست ہے کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا قصد امر کے متوجہ ہونے کے بعد ہی لازم ہے نہ کہ اس سے پہلے لہٰذا امر کے متوجہ ہونے سے پہلے (رات میں) نیت ضروری نہ ہوگی البتہ عملاً بدلیلین بقدر الامکان کی وجہ سے رات میں نیت کرنا صرف جائز ہوگا اور روزہ چونکہ رکن واحد ممتد الی اللیل ہے اور نیت اس بات کو متعین کرنے کے لئے ہے کہ روزہ اللہ کے لئے ہے تو اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت پائی گئی تو چونکہ یوم کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اس لئے لِلاکثرِ حُکمُ الکُلِّ کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا اور اس کی جانب وجود کو جانب فوات پر ترجیح ہوگی نیز تاخیر نیت کے ثبوت میں ہدایہ میں ایک حدیث بھی نقل کی گئی ہے شَہِدَ الاَعرابِی برؤیۃ الہلال الا من اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیَصُم بالفاظ دیگر امر باتمام الصوم اوّل النہار سے متراخی ہے اور امر باتمام الصوم، امر بالنیۃ بھی ہے کیونکہ شرعاً صحت صوم کے لئے نیت ضروری ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ نیت متاخرہ کے ساتھ درست ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث نفل روزہ کے بارے میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی صبح میں گھر آکر پوچھتے کہ کچھ کھانے کے لئے ہے اگر یہ جواب دیا جاتا کہ نہیں تو فرماتے کہ پھر

کیا روزہ دار ہوں اور اگر کہا جائے کہ ہے تو تاویل فرمالیجئے۔ (مزید تحقیق بدائع ۲۳۰ ج ۲ میں ہے)

اور امام شافعیؒ کی منقول حدیث یعنی لاصیام لمن لم یعزم الصوم من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روزہ کی نیت نہ کرے) خبر آحاد میں سے ہے جو قرآن کی ناسخ نہیں بن سکتی لہٰذا یہ حدیث کمال پر محمول ہے جیسے لادین لمن لا عہد لہ اور لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد کے اندر کمال کی نفی مقصود ہے۔ ہدایہ ج ۱

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنَّ تَحْرِيْمَ التَّأْفِيْفِ لِدَفْعِ الْأَذٰى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ أَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا۔

ترجمہ

اور بہر حال دلالۃ النص تو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ (وہ حکم جس پر نص وارد ہوئی ہو) کے لئے علت ہونا از روئے لغت وعرف معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد و استنباط سے اس کی مثال (اس معنی کی مثال جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لغۃً معلوم ہوا ہو) اللہ تعالیٰ کے قول ولا تقل لہما اُفٍّ ولا تنہرھما (پ ۱۵) میں ہے پس لغت عرب کی وضعوں وکاوروں کو جاننے والا اول سماع یعنی سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ والدین کو اُف کہنے کا حرام ہونا ان دونوں سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے ہے وحکم ھذا النوع الخ اور اس نوع یعنی دلالۃ النص کا حکم اس حکم کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے ولھذا المعنی الخ اور اسی معنی (علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم کا عام ہونا) کی وجہ سے ہم نے والدین کی پٹائی کرنے گالی دینے کرایہ داری کے طور پر باپ سے خدمت لینے (ماں کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ عموماً عورتوں سے مزدوری وغیرہ کا کام نہیں لیا جاتا) اور قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنے اور قصاص میں قتل کرنے کے حرام ہونے کو کہا ہے۔

تشریح: دلالۃ النص کی تعریف: دلالۃ النص وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا معلوم ہو بتقاضہ لغت کے نہ کہ اجتہاد و استنباط سے گویا دلالۃ النص سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں وہی معنی حکم کی علت ہوتے ہیں۔

فوائد قیود: ما سے مراد معنی التزامی ہیں لفظ مراد نہیں ہے لہٰذا عبارۃ النص واشارۃ النص خارج ہو گئے کیونکہ ان دونوں کا تعلق الفاظ سے ہے نہ کہ معانی سے ہے، اور لغۃً کہہ کر اقتضاء النص سے احتراز ہو گیا کیونکہ وہ شرعاً یا عقلاً معلوم ہوتی ہے نہ کہ لغۃً اور لا اجتہاداً ولا استنباطاً کہہ کر علت قیاس سے احتراز ہو گیا کیونکہ علت قیاس استنباط سے جانی

جاتی ہے اسی بناء پر اس کو غیر فقیہ نہیں جان سکتا جبکہ دلالۃ النص کی مراد غیر فقیہ بھی جان لیتا ہے بشرطیکہ وہ لغت اور محاورہ سے واقف ہو اور یہاں لغۃً سے معنیٰ لغوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنیٰ التزامی مراد ہیں کہ اہل زبان جس کو نص کے سننے کے بعد سمجھتا ہے۔

دلالۃ النص کی مثال: ولا تقل لهما اُفٍّ ولا تنهرهما ہے اس کے اندر اُف کہنے کا حرام ہونا تو حکم منصوص علیہ ہے جو عبارۃ النص سے جانا گیا ہے لیکن عالم لغت اس کو سنتے ہی فوراً سمجھنے لگا کہ اُف کہنے کے حرام ہونے کی علت والدین سے تکلیف کو دفع کرنا ہے لہٰذا حکم منصوص علیہ کی اس علت سے بطور دلالۃ النص کے ہر اس کام کا حرام ہونا معلوم ہو گیا جس سے والدین کو تکلیف پہنچے مثلاً والدین کی پٹائی کرنا، والدین کو گالی دینا، بطور کرایہ والدین سے خدمت لینا اور مزدوری کرانا اور بسبب قرض والدین کو مقید کر دینا، اور قصاص میں والدین کو قتل کرنا وغیرہ وغیرہ، گویا مار پٹائی، گالی گلوچ کے حرام ہونے پر کوئی لفظ دلالت نہیں کر رہا ہے، بلکہ ان چیزوں کا حرام ہونا اس علت سے پہچانا گیا ہے جس کو اہل زبان حکم منصوص علیہ کو سنتے ہی فوراً سمجھ لیتا ہے، دلالۃ النص کا حکم جہاں جہاں حکم منصوص علیہ کی علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا لہٰذا جو کام والدین کی ایذاء کا سبب ہو وہ کام حرام ہوگا اسی وجہ سے والدین کو ضرب و شتم وغیرہ کرنا حرام ہوگا جیسا کہ اس کی تشریح کر دی گئی ہے۔

النحو واللغة

لغۃً: ترکیب میں علمٌ فعل مجہول کی اسی نسبت سے تمیز واقع ہے جو نائب فاعل کی طرف ہے ای علم ذلك من جهة اللغة لااستنباطاً میں لا زائدہ ہے، اُف ایک آواز کا نام ہے جو تنگ دلی پر دلالت کرتی ہے یہ اسم فعل بمعنی اتضجر۔ (دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل)

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ، وَبِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ.

ترجمہ

پھر دلالۃ النص قطعی ہونے میں بمنزلہ نص کے ہے حتی کہ دلالۃ النص سے عقوبت یعنی حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے اصحاب یعنی علماء احناف نے فرمایا کہ روزہ کی حالت میں جماع کی وجہ سے کفارہ نص (عبارۃ النص) سے ثابت ہے (اور) قصداً کھانے پینے کی وجہ سے کفارہ دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

تشریح: دلالت النص بمنزلہ نص کے ہے یعنی جس طرح نص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے بھی ثابت شدہ حکم قطعی ہوگا لہٰذا عقوبات و کفارات کا ثبوت جس طرح نص سے ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ دلالۃ النص دلیل قطعی ہے کیونکہ اگر یہ دلیل ظنی ہوتی تو اس سے عقوبات اور حدود ثابت نہ ہوتیں کیونکہ حدود شبہات سے دفع ہو جاتی ہیں، چنانچہ ہمارے اصحاب یعنی احناف نے فرمایا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ کا

فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَضَّهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيْلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْإِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيْلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْإِفْهَامِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ أَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ أَوِ الْإِنْسَانِ يَحْنَثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ إِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ

ترجمہ

اور اسی معنی یعنی دلالت النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم کو اس علت پر دائر کیا جائے گا (یعنی نص کے حکم کو اس حکم کی علت پر وجوداً وعدماً دائر کیا جاتا ہے) امام قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی قوم والدین کے حق میں اف کہنے کو اعزاز واکرام شمار کرتی ہو تو ان پر والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا۔ اور اسی طرح (یعنی علت کے معدوم ہونے سے حکم کے معدوم ہونے کی دوسری مثال ساعت ہو) ہم نے قول باری تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰۃ الخ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی کوئی بیع فرض کرلیں جو بائع ومشتری کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے، بایں طور کہ وہ دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جاری ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔ وعلی ھذا الخ اور اسی اصل پر کہ حکم کا مدار وجوداً وعدماً اس کی علت پر دائر ہوتا ہے ہم نے کہا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پس (اس کے بعد) اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو وہ حانث ہوجائے گا جبکہ مذکورہ امور میں سے ہر ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہو اور اگر مارنے کی صورت اور بال کھینچنا بغیر ایلام کے ملاعبت یعنی ہنسی مذاق کے وقت پایا گیا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف الخ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب یعنی ایلام کے معدوم ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وکذا لو حلف الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں حکم کے اپنی علت پر دائر ہونے کی طرح) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص سے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو وہ حالف افہام وتفہیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وباعتبار الخ اور اسی معنی (کہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے اور علت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہوجاتا ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ لغت اور محاورہ کو جاننے اور سمجھنے والا سنتے ہی یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر

بھارنے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دعوت یعنی خون سے پیدا شدہ چیزوں کے تناول کرنے سے احتراز مراد ہوگا لہذا حکم کو اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تشریح: وعلی اعتبار هذا المعنی الخ یعنی دلالۃ النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ جہاں حکم کی علت موجود ہوگی حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں علت معدوم ہوگی حکم بھی معدوم ہوگا گویا حکم کا مدار اس کی علت پر ہوگا لہذا اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کئے جاتے ہیں ۱ فان الفاحی الخ تو شیخ ابو بکرؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قرآن کی آیت ولا تقل لهما اف کے اندر والدین کو اف کہنا مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے لہذا اگر کوئی قوم والدین کے حق میں اف کہنے کو اعزاز و اکرام سمجھتی ہو تو ان کیلئے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا کیونکہ علت (ایذا رسانی) موجود نہیں ہے لہذا حکم (تحریم تافیف) بھی موجود نہ ہوگا کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

گالیاں بھی تیرے منہ سے بھلی لگتی ہیں
قربان تیرے جاؤں ایک بار پھر سہی

لہذا جب کوئی قوم اف کہنے کو اکرام و اعزاز سمجھتی ہو تو ان پر اپنے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

۲ وکذلک الخ اور اسی وجہ سے کہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ قرآن کی آیت یا ایها الذین امنوا اذا نودی للصلٰوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللّٰہ میں اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کو اس علت کی بناء پر منع کیا گیا ہے کہ سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہوگا اور اگر ہم فرض کرلیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیع کرے کہ وہ بیع عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے یعنی اس بیع سے سعی الی الجمعہ میں خلل واقع نہ ہو مثلاً متعاقدین ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو تو پھر بیع کرنا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے یعنی سعی الی الجمعہ میں رکاوٹ اور خلل ہونا۔

۳ وعلی هذا قلنا الخ اسی سابقہ قاعدہ (یعنی حکم کا مدار وجوداً و عدماً علت پر ہوتا ہے) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی تو اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ دینا ہے لہذا اگر شوہر نے ایسا کوئی کام کیا جس سے بیوی کو تکلیف پہنچے، مثلاً تکلیف پہنچانے کی غرض سے اس کے بال کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو حانث ہو جائے گا، اگرچہ مارنا نہیں پایا گیا مگر چونکہ علت موجود ہے یعنی تکلیف دینا تو حکم بھی موجود ہوگا یعنی حانث ہونا اور اگر ضرب کی صورت اور بال کا کھینچنا محبت یعنی بطور ہنسی مذاق کے ہو نہ کہ بغرض تکلیف رسانی تو اب حانث نہ ہوگا لعدم العلۃ وھو الایذاء۔

۴ ولو حلف الخ کسی شخص نے کسی آدمی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر اس کو بعد الموت مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ نہ مارنے کی قسم کی علت عدم ایذا تھی یعنی اس کو تکلیف نہ پہنچے، ظاہر ہے کہ بعد الموت مردہ آدمی کو مارنے سے اس کو ایذا نہ ہوگی لہذا یہاں ضرب کے معنی معدوم ہیں یعنی ایلام اور تکلیف دینا فاذا لم یوجد العلۃ ای الایذاء لم

یوجد الحکم وھو الحنث الخ۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے:

جو خود ہی مر رہا ہو اس کو گر مارا تو کیا مارا
کسی بے کس کو اے بیداد گر مارا تو کیا مارا

ف وکذا لو حلف الخ کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا پھر بعد الموت اس مردہ کے پاس جا کر اس کی طرف متوجہ ہو کر اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کلام کا مقصود اور اس کی غرض باہم افہام و تفہیم ہے اور وہ یہاں نہیں پائی گئی لہٰذا وہ شخص حانث نہ ہوگا۔

ے باعتبار هذا المعنى الخ اسی معنی یعنی الحکم یدور مع العلة وجوداً وعدماً کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی اور ٹڈی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھا لیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ لغت و محاورہ کو جاننے والا فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کے کھانے کا باعث ان چیزوں سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا ہوا ہو اور مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا بلکہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت جو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہو جاتی ہے نہ کہ سیاہ، لہٰذا لفظ کو مطلق بولنے کی شکل میں فرد کامل مراد ہوگا حالانکہ مچھلی کے گوشت میں گوشت ہونے کے معنی اس میں خون نہ ہونے کی وجہ سے ناقص ہیں، کیونکہ لحم مشتق من الالتحام ہے اور التحام کے معنی قوت اور شدت کے ہیں اور خون کے بغیر قوت اور شدت پیدا نہیں ہو سکتی، اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا کیونکہ دموی یعنی خون رکھنے والے جانور صرف پانی میں گزر بسر نہیں کرتے لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی نیز مچھلی اور ٹڈی بغیر ذبح کئے ہی حلال ہیں چنانچہ اگر ان کے اندر خون ہوا کرتا تو ان کو ذبح کئے جانے کا حکم ہوتا، لہٰذا یہ قسم لحم السمک کو شامل نہ ہوگی مگر یہ جب ہے جب حالف نے یہ جملہ بلانیت بولا ہو اور اگر حلف کرتے وقت لحم السمک کے بھی نہ کھانے کی نیت کی ہے تو اب یہ قسم لحم السمک کو بھی شامل ہوگی چنانچہ اس کے تناول کرنے کی صورت میں حالف حانث ہو جائے گا لہٰذا جب مچھلی اور ٹڈی میں علت موجود نہیں تو حکم یعنی حانث ہونا بھی موجود نہ ہوگا دوسری بات یہ ہے کہ عرف عام میں گوشت کا اطلاق مچھلی اور ٹڈی کے گوشت پر نہیں ہوتا اور مچھلی فروش کو عرف عام میں گوشت فروش نہیں کہا جاتا، بلکہ مچھلی فروش کو عربی عرف میں سماک کہتے ہیں اور گوشت فروش کو لحام جبکہ قسم کا مدار عرف پر ہی ہوتا ہے اگر چہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی ومن کلٍّ تاکلون لحماً طریاً مگر وہ مجاز ہے نہ کہ اس معنی کے اعتبار سے جس کا ہم نے اعتبار کیا ہے یعنی ایسا گوشت جو خون سے بنا ہو رہا انسان اور خنزیر کا گوشت تو چونکہ ان دونوں کا گوشت خون سے بنتا ہے اس لئے حلف مذکور میں حالف ان دونوں چیزوں کے گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب اس یمین کا باعث ان چیزوں سے احتراز ہے جن کا گوشت خون سے بنے لہٰذا دموی یعنی خون رکھنے والی چیزوں کے تناول کرنے سے ہی احتراز مقصود ہوگا اور حکم کا اسی پر دائر

کر دیا جائے گا۔ کسی جانب اگر وہ کوئی چیز کو تناول کرے گا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔

اختیاری مطالعہ

قوله الحکم علی ذلک ای علی اکل اللحم الذی نشأ من الدم لا ای علی کون اللحم ناشئا من الدم وجوداً و عدماً۔ مسائل یمین کو سمجھنے کے لئے ایک ضابطہ کو ذہن میں رکھنا بہت مفید ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی کے یہاں تو یمین کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے اور امام مالک کے یہاں استعمال قرآنی پر اور امام احمد کے یہاں نیت پر اور ہمارے یہاں عرف پر بشرطیکہ حالف نے محتمل معنی کی نیت نہ کی ہو چنانچہ گوشت نہ کھانے کی قسم میں امام مالک کے یہاں مچھلی کا گوشت کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا گیا ہے یعنی لحماً طریاً (تروتازہ گوشت)۔

النحو واللغة: الثالث مصدر تفعیل بمعنی ... (ض) کا ثلاثی عتق (ن) کا مجرد، لملاعبة مصدر مفاعلة، السمک مچھلی (ج) سموک و سماک و اسماک، الجراد کی واحد جرادة، بیعا لا یمنع العاقدین مرکب توصیفی ہے۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضٰى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهٖ كَأَنَّ النَّصَّ اقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ أَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَإِذَا قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْآمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَذٰلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهٗ أَعْتِقْهُ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّيْ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْإِعْتَاقِ فَأَعْتِقْهُ عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَيَثْبُتُ الْقَبُوْلُ كَذٰلِكَ لِأَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقَبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً أَثْبَتْنَا الْقَبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ فَإِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى أَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلٰثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ

ترجمہ

اور بہرحال مقتضی تو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کے معنی متحقق نہ ہو سکیں گویا نص نے خود اس زیادتی کا (مزید) تقاضا کیا ہے تاکہ نص کے معنی فی نفسہ صحیح ہو جائیں اس کی مثال شرعیات یعنی احکام شرعیہ میں

درست ہو جائیں تو نص مقتضی (بصیغہ اسم فاعل) ہے اور وہ زیادتی مقتضیٰ (بصیغہ اسم مفعول) ہے اور نص کا اس زیادتی کو چاہنا اقتضاء ہے گویا مقتضی اور مقتضیٰ کے مابین نسبت اقتضاء کہلاتی ہے مثلاً فتحریر رقبۃ کے اندر کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا ثابت ہوا ہے مگر نص اس بات کی مقتضی ہے کہ رقبۃ کے بعد مملوکۃ مقدر مانا جائے کیونکہ بغیر اپنی ملکیت کے غلام کی آزادی متحقق ہی نہیں ہوگی حدیث میں ہے لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم جس کا ابن آدم مالک نہیں اس کا عتق صحیح نہیں ہے لہذا آیت مذکورہ میں مملوکۃ کی زیادتی مقتضیٰ کہلائے گی اور یہ زیادتی اس درجہ کی ہے کہ اگر نص پر اس کا اضافہ نہ کیا گیا تو نص کے معنی فی نفسہٖ صحیح نہ ہوں گے۔

مثاله الخ احکام شرع میں مقتضیٰ کی مثال: انت طالق ہے تو اگرچہ طالق اپنے موصوف محذوف یعنی امرأۃ کی صفت بن کر مبتدا کی خبر ہے اور جملہ تامہ ہے مگر چونکہ طالق صیغہ صفت یعنی صیغہ اسم فاعل ہے اور یہ اسماء مشتقہ میں سے ایک ہے اور ہر اسم مشتق اپنے مشتق منہ یعنی مصدر پر دلالت کرتا ہے (جس طرح فعل اپنے مصدر پر دلالت کرتا ہے) اس لئے لفظ طالق کے تقاضہ کرنے کی بناء پر طلاق مصدر کو مقدر مانا جائے گا گویا قائل نے انتِ طالقٌ طلاقاً کہا ہے لہذا انت طالق مقتضی (اسم فاعل) ہے اور طلاق مقتضیٰ ہے۔

مقتضیٰ کی دوسری مثال: اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کردے اور وہ مخاطب کہے میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم دینے واجب ہوں گے لہذا وہ شخص اگر اس کی کفارہ کے بدلہ میں غلام کی آزادی کی نیت کرلے تو صحیح ہے کیونکہ جب آزادی حکم دینے والے کی طرف سے بعوض ہزار درہم واقع ہو رہی ہے تو آزاد کرنے والے کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اس غلام کے حق سے کفارہ کی نیت کرے۔ وذلک الخ اور یہ آزادی آمر کی طرف سے اس لئے واقع ہوگی کیونکہ اس کا یہ کہنا (اَعْتِقْهُ عَنِّي بِاَلْفِ دِرْهَمٍ) کہ اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کردے، اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غلام میں اس کی ملکیت ثابت ہو کیونکہ شرعاً بلا ملکیت کے کسی کے غلام کو آزاد نہیں کیا جاسکتا اور غیر کے غلام میں ثبوت ملکیت کے لئے کسی نہ کسی سبب کا ہونا ضروری ہے تو یہاں بیع کو بطریق اقتضاء النص مقدر مانا جائے گا کیونکہ آمر کا قول بالف درھم بیع کے مقدر ہونے پر قرینہ ہے گویا آمر نے یوں کہا ہے بِعْهُ عَنِّي بِاَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِي بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّي یعنی اس غلام کو تو اولاً ایک ہزار کے بدلہ میں میرے ہاتھ فروخت کر پھر تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل بن جا لہذا بیع کو مقدر ماننا پڑے گا اور بیع کو مقدر ماننے کی غرض وکالت بھی بطریق اقتضاء النص مقدر مانی جائے گی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا استحقاق یا تو مالک کو ہوتا ہے یا اس کے نائب یعنی وکیل کو ہوتا ہے۔

ويثبت القبول الخ لہذا جب بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگئی تو قبول جو کہ بیع کا رکن ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ بیع کے اندر ایجاب و قبول بیع کے رکن ہیں، رہا آمر کا یہ قول بِعْهُ عَنِّي بِاَلْفِ دِرْهَمٍ تو یہ بیع کا امر کرنا ہے ایجاب یا قبول نہیں ہے اور اتنا کہنے سے بیع و شراء منعقد بھی نہیں ہوتی بلکہ بیع کا ثبوت مامور کے قول اَعْتَقْتُ سے ہوا ہے

کہ مامور نے یوں کہا ہے بعتہ منک بالف ثم عبدت و کیلک فاعتقت تو مامور کے قول میں ایجاب پایا گیا لہذا آمر یعنی مشتری کی جانب میں قبول بطریق اقتضاء مقدر ہے کیونکہ قبول بیع میں رکن ہے اور شی بغیر اپنے رکن کے نہیں پائی جاتی (والشی لا یوجد الا برکنہ)

خلاصہ: جب بیع اقتضاء النص کے طریقے پر ثابت ہوگی تو قبول بھی (جو کہ بیع کا رکن ہے) ثابت ہو جائے گا ولہذا قال ابویوسف الخ ولہذا أی لوقوع العتق عن الآمر فی المثال السابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں بالعبد عن الآمر اس بات پر قرینہ تھا کہ بیع مقدر مان کر آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو چکی اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے بلا عوض آزاد کر دے اور مامور نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو لفظ عنی اس بات پر قرینہ ہے کہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو لہذا یہاں عتق آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور بلا کسی عوض کے ہوگا کیونکہ لفظ بغیر شیئ قرینہ ہے کہ یہاں ہبہ مقدر مانا جائے کیونکہ آمر کی طرف سے بلا عوض غلام آزاد ہونے کی یہی شکل ہے کہ غلام اس کو ہبہ کیا جائے پھر مامور اس کا وکیل بن کر اس کو اس کی طرف سے آزاد کر دے، گویا آمر نے یوں کہا ہے ھَبْ عبدك هذا لی و کُنْ وکیلی فی الاعتاق اپنا غلام مجھے ہبہ کر دے پھر آزاد کرنے میں میرا وکیل بن جا تو مامور نے جواب کہا اعتقت اس کی تفصیل یہ ہے کہ گویا مامور نے یوں کہا ہے وَهَبْتُ عَبْدِی لَكَ وصِرْتُ وَکِیْلَكَ فَاَعْتَقْتُ یعنی میں نے اپنا غلام تجھ کو ہبہ کر دیا اور میں تیرا وکیل بھی بن گیا اور میں نے اس کو آزاد کر دیا نیز امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ میں چونکہ قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو جب یہاں ہبہ بطریق اقتضاء النص ثابت مان لیا گیا تو قبضہ بھی بطریق اقتضاء النص ثابت مان لیا جائے گا گویا جس طرح ماقبل میں بیع کو بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبول کو بھی بطریق اقتضاء ثابت مان لیا گیا تھا، اسی طرح یہاں بھی ہبہ بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لیا جائے، لہذا یہاں آمر کو علیحدہ سے قبضہ کرنے کی احتیاج نہ ہوگی مگر امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک سے طرفین متفق نہیں ہیں اس لئے مصنفؒ ولکنا نقول سے طرفین کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ قبول تو بیع میں رکن تھا اس لئے بطریق اقتضاء بیع کو ثابت ماننے پر ضرورۃً قبول کو بھی ثابت مان لیا تھا مگر ہبہ کے اندر قبضہ رکن نہیں ہے کہ ہبہ کو بطریق اقتضاء ثابت مان لینے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لیا جائے بلکہ قبضہ ہبہ کے اندر شرط ہے اور شرط خارج شی ہوتی ہے نہ کہ رکن کی طرح داخل شی، اس لئے قبضہ تو حسی طور پر ہی کرنا پڑے گا ورنہ ہبہ صحیح نہ ہوگا اور جب ہبہ صحیح نہ ہوا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد مانا جائے گا، مزید تفاصیل فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں۔

وحکم المقتضی: مقتضی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ضرورت کے پیش نظر مقدر مانا جاتا ہے کیونکہ نص کے معنی بغیر اس کے صحیح نہیں ہوتے لہذا بقدر مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اتنی ہی مقدار میں عبارت کو مقدر مانا جائے گا نہ کہ ضرورت سے زائد، ولہذا الخ أی لثبوت المقتضی بطریق الضرورۃ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو انتِ طالقٌ کہہ دے تو انت طالق میں بطریق اقتضاء طلاق مقدر ہے، گویا عبارت انت طالق طلاقاً ہے تو شوہر کا

طلاق میں تین طلاق کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے یعنی اتنی مقدار طلاق مراد لینا کافی ہے جس سے انت طالق طلاقا کا کلام صحیح ہو جائے بیکار نہ جائے کیونکہ یہ عاقل بالغ کا کلام ہے اور کلام عاقل بالغ کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانا چاہئے لہذا اس کلام کی صحت کے لئے صرف ایک طلاق کافی ہے اور رہا دو طلاق کی نیت کرنا تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ دو نہ طلاق کا فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اس کی تفصیل آگے آرہی ہے لہذا صورت پر نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین بلکہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اسی کو مصنف نے اپنے لفظوں میں اس طرح بیان کیا ہے فيقدر مذكوراً في حق الواحد.

اختیاری مطالعہ

مقتضی کی بحث میں تین چیزوں کا باہمی فرق یاد کرنا فائدہ مند ہے:

۱۔ محذوف: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت کے اعتبار سے جیسے واسئل القریۃ کہ اصل میں واسئل اهل القریۃ ہے۔

۲۔ مقتضی: وہ زیادتی ہے جس پر کلام کی صحت موقوف ہو عقل یا شرع کے اعتبار سے جیسے فتحریر رقبة ای رقبة مملوكة شرعاً مطلق غلام آزاد کرنا کافی نہیں بلکہ وہ غلام اپنا ہونا چاہئے نہ کہ غیر کا یا عقلاً جیسے حرمت علیکم امهاتكم ظاہر ہے کہ حرمت کا تعلق ذات سے نہیں بلکہ مضاف محذوف ہے ای نکاح امهاتكم.

۳۔ مقدر: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت، عقل یا شرع کے اعتبار سے مگر متقدمین احناف محذوف و مقتضی میں کوئی فرق نہیں کرتے لہذا مصنف نے انہیں کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف میں لفظ زیادة مطلق کہا ہے اور زیادتی خواہ عقل یا شرع کے اعتبار سے ہونے کی قید نہیں لگائی ہے البتہ متاخرین کے نزدیک یہ فرق معتبر ہے اور محذوف و مقتضی کی یہ علامت بتلائی ہے کہ مقتضی کے اندر اس زیادتی کو ظاہر کرنے کے بعد کلام کی وہی حالت رہتی ہے جو پہلے تھی یعنی اعراب بھی وہی رہتا ہے اور نسبت بھی جیسے تحریر رقبة کے اندر رقبة کے بعد مملوكة کو ظاہر کرنے کے بعد رقبة کا اعراب بھی وہی ہے اور تحریر کا تعلق اب بھی رقبة سے ہی ہے برخلاف محذوف کے کہ اس کے اندر زیادتی کو ظاہر کرنے کے بعد اعراب بھی بدل جاتا ہے اور نسبت بھی جیسے واسئل القریۃ کے اندر لفظ اهل محذوف ہے عبارت ہوگی واسئل اهل القریۃ، القریۃ کا اعراب بجائے نصب کے جر ہو گیا اور سوال کی نسبت بجائے القریۃ کی طرف ہونے کے اهل القریۃ کی طرف منتقل ہوگئی۔

مگر نور الانوار ص ۸۵ پر ان دونوں مذہبوں کا تذکرہ بھی پیش کیا ہے اگر سمجھنے کا شوق ہو تو نور الانوار ص ۸۵ کا مطالعہ کیجئے۔

اجوبہ: قولہ انت طالق طلاقا یہ جملہ نظم کی اقسام اربعہ میں سے خاص ہے، مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تین قسموں میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ اقسام ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار دلالت علی المعنی مقتضی النص ہے معنی انت طالق ای انت امرأة طالق طلاقا.

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله إن أكلتُ ونوى به طعاماً دون طعامٍ لا يصحّ لأن الأكل يقتضي طعاماً فكان ذلك ثابتاً بطريق الاقتضاء فيُقدَّر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع

بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيْصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّيْ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ يَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِأَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدَةٌ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ

اور اسی اصل یعنی المقتضی یثبت بطریق الضرورۃ والے قاعدہ پر قائل کے قول ان اکلت میں حکم کی تخریج کی جائے گی (کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد، یا میری بیوی کو طلاق) اور اس نے اپنے قول سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی یعنی کسی مخصوص اور متعین کھانے کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اکل، طعام کا تقاضا کرتا ہے پس طعام اقتضاء النص کے طریقے سے ثابت ہوگا لہٰذا طعام کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق یعنی کسی بھی قسم کے کھانے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں کوئی تخصیص نہیں ہوا کرتی اسلئے کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے۔ ولو قال بعد الدخول الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی جماع کر لینے کے بعد اس کو اعتدی کہا اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاءً واقع ہوگی اس لئے کہ اعتداد (عدت شمار کرنا) وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو بوجہ ضرورت موجود فرض کیا جائے گا اور اسی وجہ سے (طلاق کے بطریق اقتضاء وضرورت ثابت ہونے کی وجہ سے) اس قول سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی اس لئے کہ صفت بینونت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق ہمارے بیان کردہ قاعدہ المقتضی یثبت بطریق الضرورۃ کی وجہ سے صرف ایک (رجعی) واقع ہوگی (نہ دو طلاق واقع ہونگی اور نہ تین اور رجعی ہوگی نہ کہ بائنہ)

تشریح: چونکہ مقتضیٰ کو بوجہ ضرورت مقدر مانا جاتا ہے لہٰذا اسی ضابطہ پر اس حکم کی تخریج کی جائے گی کہ اگر کوئی شخص مثال یوں کہے ان اکلت فامرأتی طالق او عبدی حر کہ اگر میں کھاؤں تو میری بیوی پر طلاق ہے یا میرا غلام آزاد ہے تو اکلت چونکہ فعل متعدی ہے اس کو مفعول بہ چاہیے یعنی ماکول (کھائی جانے والی چیز) لہٰذا اکلت کے بعد طعاما یا ماکولاً مقدر مانا جائیگا تو جو بھی کھانے کی چیز کھائے گا حانث ہو جائے گا، اور حالف کے لئے کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ کسی ایک مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرلے نہ کہ دوسرے کی، لہٰذا اگر وہ محض روٹی یا کسی اور چیز کی بطور خاص نیت کرلے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ روٹی کھائے یا چاول، بہر صورت حانث ہو جائے گا کیونکہ مثلاً طعاما (ماکولا) کو بوجہ ضرورت مقدر مانا گیا ہے تاکہ ان اکلت کا کلام مفعول بہ مقدر مان کر صحیح ہو جائے اور یہ ضرورت طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور چونکہ طعاما (ماکولا) مطلق ہے لہٰذا کسی بھی مطلق کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے ضرورت پوری ہو جانے گی یعنی کلام کا تکلم صحیح ہو جائے گا لہٰذا حالف مذکور کسی بھی طرح کی کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرنا

الجواب: اس لفظ کے معنی میں شدت اور قطع نہیں ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائنہ تفصیل در کتب فقہ۔

فائدہ: اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی جیسے عورتوں کے بارے میں حضور نے فرمایا انہن ناقصات عقل ودین عقل کا نقصان تو یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کا نصف ہے اور دین کا نقصان یہ ہے کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ گھروں میں بیٹھی رہتی ہیں یعنی حیض کے زمانے کی، حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی لغت میں نصف کے ہیں لہذا اشارۃ النص سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے تبھی تو یہ قول صحیح ہوگا کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ یعنی گھر میں بیٹھا کرتی ہیں نماز کی ادائیگی نہیں کرتیں لیکن یہ اس حدیث کے معارض ہے جس میں عبارۃ النص میں حیض کی اکثر مدت دس یوم بیان کی ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقل الحیض ثلثة ایام واکثرها عشرة لہذا عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی اور ہمارے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس یوم ہی مانی جائے گی نہ کہ پندرہ یوم۔ اور اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی جیسے ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة میں عبارۃ النص سے قتل خطاء کے اندر کفارہ کا ثبوت ہے اب دلالۃ النص سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا مگر دوسری آیت ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم کے اندر لفظ جزاء سے اس طرف اشارہ ہے کہ قتل عمد کی سزا صرف جہنم ہے نہ کہ کفارہ کیونکہ جزاء کامل کو کہتے ہیں تو اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح ہوگی اور قتل عمد میں کفارہ واجب نہ ہوگا اور قتل عمد میں قصاص یا باہمی صلح سے دیت پر رضامندی تو وہ قتل کی جزاء نہیں بلکہ مقتول کی جزاء ہے اور اگر دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو تو دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی نہ کہ اقتضاء النص کو جیسے حدیث ہے حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء اس حدیث میں چونکہ ماء یعنی پانی کا لفظ ہے تو اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ہے کہ بغیر پانی کے کپڑا پاک نہ ہوگا اور دلالۃ النص کے طور سے اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ مقصود تو ازالۂ نجاست ہے جس طریقے سے بھی ہو لہذا دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی چنانچہ پانی کے علاوہ سے اگر ازالۂ نجاست ہو گیا تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ اَلْأَمْرُ فِي اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ وَاسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهٗ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي الْأَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ وَالْمُتَابَعَةُ فِي اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ

دلیل الاختصاص۔

ترجمہ

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر (کی تعریف) لغت میں قائل کا اپنے غیر سے افعل کہنا ہے کہ تو یہ کام کر اور شریعت میں امر سے مراد کسی کام کے لازم کرنے کا تصرف ہے اور بعض ائمہ نے ذکر کیا کہ امر کی مراد اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے واستحال الخ اور یہ بات محال ہے کہ قول ائمہ یعنی ان المراد بالامر یختص بهذه الصيغة کے یہ معنی ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے (اور وجہ استحالہ یہ ہے کہ) کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل میں متکلم ہے اور اللہ کا کلام امر (بھی) ہے اور نہی (بھی) ہے اور اخبار (بھی) ہے اور استفہام (بھی) ہے اور ازل میں اس صیغہ کا وجود محال ہے واستحال ایضا الخ اور یہ بات بھی محال ہے کہ قول ائمہ کے معنی یہ ہوں کہ امر سے آمر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ (مکلف) پر وجوب فعل ہے اور ہمارے نزدیک وجوب، اعتقاد اور آزمائش ہی کا مفہوم ہے (یعنی وجوب الفعل علی العبد اور بالفاظ دیگر یہ کہنا کہ بندہ کو دنیا میں امتحان و آزمائش کیلئے بھیجا ہے دونوں باتوں کا ایک ہی مفہوم ہے) اور تحقیق کہ وجوب فعل اس صیغہ امر کے بغیر بھی ثابت ہے۔

الیس انه الخ کیا یہ بات نہیں ہے کہ بغیر ورود سمع یعنی اس صیغہ امر کے سنے بغیر بھی اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو (یعنی اس شخص کو کسی نے بھی آمنوا نہ کہا ہو) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی لہٰذا قول ائمہ کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ احکام شرع کے اندر بندہ کے حق میں امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغہ امر کے ساتھ خاص ہے حتیٰ کہ فعل رسول، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افعلوا کے درجہ میں نہ ہوگا اور فعل رسول سے (اس فعل کے) وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی متابعت حضورؐ کے اس فعل پر مداومت اور (اس فعل کی) حضورؐ کے ساتھ دلیل اختصاص کے معدوم ہونے کے وقت واجب ہوگی۔

تشریح: امر خاص کے اقسام میں سے ہے یعنی امر معین معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے اسی طرح نہی بھی کہ یہ بات عنقریب آئے گی کہ خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کے معنی بھی متعین ہیں یعنی ترک فعل کی طلب لہٰذا ان دونوں کو خاص ہی کی بحث میں بیان کرنا چاہیے تھا مگر چونکہ امر و نہی اصول فقہ کی اہم مباحث سے تعلق رکھتے ہیں اور شریعت کے اکثر احکامات ان ہی دونوں سے متعلق ہیں اس لئے ان کو بوجہ اہتمام علیحدہ مستقل فصلوں میں بیان کیا گیا ہے اور امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ امر وجودی شئی ہے اور نہی عدمی شئی ہے یعنی امر کے اندر کام کے کرنے کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے اور وجودی شئی عدمی شئی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔

امر کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور فوائد وقیود

امر کی لغوی تعریف. قولُ القائل لغیرہ اِفعَل یعنی کسی کہنے والے کا اپنے غیر سے یوں کہنا کہ تو یہ کام کر یعنی حکم کرنا اردو میں مثال، شعر:

بلبل تو چہک اگر خبر ہے   گل تو ہی مہک کہ یا کدھر ہے

پہلے مصرعہ میں چہکنے کا حکم ہے اور دوسرے میں مہکنے کا حکم ہے اس میں چہک اور مہک کے ذریعہ متکلم حکم کر رہا ہے۔

اصطلاحی تعریف: تصرف الزام الفعل علی الغیر علٰی سبیل الاستعلاء تصرف الزام کے اندر اضافت بیانیہ ہے یعنی تصرف، دوسرے پر الزام فعل ہی کا نام ہے۔ تعریف کسی شخص پر بڑائی اور بزرگی کے طور پر کسی کام کا لازم کرنا یعنی کسی آدمی پر یہ تصرف کرنا کہ یہ کام آپ کو کرنا لازم ہے یعنی کرنا ہی پڑے گا۔

نوٹ: تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی قید ذکر کرنی ہوگی تاکہ حد صحیح ہو جائے اور اس سے التماس اور دعاء خارج ہو جائیں، التماس یعنی برابر کا آدمی برابر والے سے کسی کام کو طلب کرے اور دعاء عرض یہ ہے کہ ادنٰی آدمی اعلٰی سے کسی کام کی تمنا کرے، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکم کرنے والے کے لئے بڑائی اور برتری حقیقتاً ہو یا فرضاً اور فرضاً کا مطلب یہ ہے کہ متکلم محض اپنے خیال میں اپنے کو بڑا سمجھ رہا ہو، نفس الامر میں بڑا نہ ہو۔

فوائد قیود. قول القائل میں قول مصدر بمعنی مقول اسم مفعول ہے (یعنی بولا ہوا لفظ) کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے، قول کہنے سے فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم خارج ہو گیا جس کی بحث انشاء اللہ اسی فصل کے آخر میں آئے گی، لغیرہ کی قید سے وہ صیغے خارج ہو گئے جو غیر کے لئے نہ ہوں بلکہ اپنے لئے ہوں جیسے ولنحمل خطایاکم میں نحمل جمع متکلم ہے اور یہ اپنے لئے امر ہے افعل کی قید سے نہی امر غائب، اسم فعل بمعنی امر حاضر معروف کے صیغے نکل گئے، یہ مصنف کتاب اصول الشاشی کا مسلک ہے ورنہ دیگر حضرات امر کے صیغوں میں یعنی امر کے لئے استعمال کئے جانے والے صیغوں میں امر حاضر معروف کے علاوہ امر غائب، اسم فعل بمعنی امر، جیسے دونك بمعنی خذ اور مصدر قائم مقام فعل امر جیسے فضرب الرقاب (اضربوا ضرب الرقاب) وغیرہ کو بھی داخل مانتے ہیں اسی طرح وہ مضارع جو طلب پر دلالت کرے جیسے والوالدات یرضعن میں یرضعن فعل مضارع طلب پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: افعل میں تثنیہ وجمع، مذکر ومؤنث مجرد ومزید فیہ سب داخل ہیں یعنی صرف فعل ہی کی تخصیص نہیں ہے بلکہ افعلا، افعلوا، افعلی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

تصرف الزام الفعل علی الغیر میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ الزام فعل تو امر کے علاوہ سے بھی ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص غلام سے یا خادم سے یا اپنی اولاد سے کہے اوجبت علیك یا طلبت منك فعل کذا تو اس

کا جواب یہ ہے کہ جب امر کی لغوی تعریف میں الفعل کی قید مذکور تھی تو وہ یہاں بھی ملحوظ رہے گی کیونکہ لغوی معنی کا شرعی واصطلاحی معنی میں لحاظ کیا جاتا ہے لہذا امر میں التزام فعل صیغہ افعل سے ہوگا اور الفعل کی قید سے نہی نکل گئی کیونکہ نہی میں التزام ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ التزام فعل اور علی الغیر کی قید سے نذر نکل گئی کیونکہ نذر میں اپنے اوپر التزام فعل ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔

وذکر بعض الائمۃ الخ بعض ائمہ مثلاً فخر الاسلام علی ابن محمد بزدوی حنفی اور شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے مگر ان کا یہ قول مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہے تو مصنف دو طرح کے معانی کو محال قرار دے کر ان کے اس قول کی صحیح مراد متعین فرمائیں گے ملاحظہ ہو مصنف فرماتے ہیں کہ قول ائمہ (ان المراد بالامر یختص بھذہ الصیغۃ) کا یہ مطلب مراد لینا تو محال ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلب فعل اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل میں بھی متکلم تھے یعنی اللہ نے ازل میں کلام فرمایا ہے (کلام نفسی) جس کو کلام لفظی قرآن شریف سے تعبیر کیا ہے اور اللہ کے کلام میں امر بھی تھا، نہی بھی تھی اخبار بھی تھا اور استفہام بھی تھا حالانکہ افعل صیغہ امر ازل میں موجود نہیں ہو سکتا کیونکہ صیغہ یعنی الفاظ واصوات وحروف پر مشتمل ہونے کے حادث ہے، وجہ اللہ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات، کیونکہ کلام نفسی قلب میں ہوتا ہے قال اللہ تعالیٰ ویقولون فی انفسہم لولا یعذبنا اللہ بما نقول وقال الاخطل

إنّ الکلامَ لفی الفؤادِ وإنّما
جُعلَ اللسانُ علی الفؤادِ دلیلا

یعنی کلام دراصل دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل کی بات کے لئے ترجمان بنا دیا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو امر یا نہی کرنا چاہے تو اس کا ایک خاکہ اور معنی اس کے دل میں ہوتا ہے پھر وہ اپنی مراد کو الفاظ وعبارات کی مدد سے ظاہر کرتا ہے لہذا جب اللہ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات تو ازل میں صیغہ افعل کا نہ ہونا ثابت ہو گیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلب فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ طلب اور حکم اسی صیغے کے ساتھ خاص ہے تو چونکہ اللہ کے کلام نفسی میں طلب اور حکم ہے لہذا پھر اللہ کے کلام نفسی میں بھی صیغہ افعل کا پایا جانا لازم آئے گا جو ناممکن ہے۔ اسی طرح قول ائمہ کا یہ مطلب مراد لینا بھی بعید از قیاس ہے کہ امر کا جو مقصود امر سے ہوتا ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغے سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے علاوہ سے یہ مطلب مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کیونکہ امر سے شارع کی مراد کبھی تو فعل کو واجب کرنا ہے اور وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہے جیسا کہ عنقریب دو چار سطروں کے بعد اس کی تفصیل بیان کی جائے گی۔ اب مصنف بطور جملہ معترضہ یہ کہہ رہے ہیں کہ بندہ کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مکلف بنانا بھی وجوب کی وجہ سے ہے تو بندہ اگر امتحان و آزمائش میں کامیاب ہو جائے یعنی وہ امر واجب کو بجالائے تو مستحق ثواب ہوگا ورنہ مستحق عذاب ہوگا یعنی وجوب امتحان و آزمائش کی کسوٹی اور وجہ ہے جس کی بنا پر انسان کے اوپر فرائض اور واجبات کا

حکم گویا ایک امتحان وآزمائش ہے جس کے لئے انسان کو دنیا میں بھیجا ہے لہٰذا وجوب اور التزام شیٔ واحد ہیں بس تعبیر کا فرق ہے اور مصنفؒ نے یہ بات دوران کلام بطور جملہ معترضہ کے بیان کی ہے اور وجوب بغیر اس صیغہ کے بھی ثابت ہے چنانچہ اگر کوئی شخص تن تنہا پہاڑ میں رہنے لگے اور اس کے پاس دین وایمان کی دعوت بھی نہ پہنچی ہو اور اس نے صیغۂ امر آمنوا کو بھی نہ سنا ہو مگر کائنات عالم میں غور وتامل کا وقت ملا ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص پر اپنی عقل سے کام نہ لینے کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہے اور اس کو اللہ کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ وجوب، امر کے صیغے کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے، لہٰذا وجوب صیغۂ امر پر ہی موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس نے کبھی آمنوا صیغۂ امر بھی نہ سنا ہو۔

فائدہ: آپ نے فرمایا کہ عقلاء پر بغیر کسی دعوت ایمان کے ایمان لانا واجب ہے، حالانکہ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا اس کے بالکل مخالف ہے۔

الجواب: وما كنا معذبين کا تعلق احکام شرعیہ فرعیہ سے ہے نہ کہ ایمان سے فيحمل ذلك الخ لہٰذا قول اللہ (یعنی امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے) کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوگا مگر ایمان کے بعد احکام شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے مثلاً نماز کے وجوب کے لئے اقیموا الصلوٰۃ اور زکوٰۃ کے وجوب کے لئے وآتوا الزکوٰۃ امر کے صیغے استعمال ہوتے ہیں۔ فی حق العبد سے مصنف کے قول وسبحانہ ان یکون الخ کے جواب کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ امر کے ذریعہ وجوب اور طلب نفس کا خاص ہونا بندے کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے کہ یہ صیغہ ازل میں بھی ہو اور اللہ نے اس کا تلفظ کیا ہو بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اللہ کی مراد اور اس کے کلام نفسی کو کلام لفظی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے لہٰذا امر کے ذریعہ وجوب احکام شرعیہ فرعیہ میں ہوگا نہ کہ احکام اعتقادیہ ایمان وغیرہ میں، لہٰذا اس صیغہ کا تعلق بندہ سے ہے نہ کہ شارع سے، لہٰذا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو فعل رسول بغیر اس کے قول افعلوا کے نہ ہوگا یعنی اگر حضورؐ کسی بات کا کہہ کر حکم نہ کریں تو محض حضورؐ کا فعل حضورؐ کے قول کے درجہ میں نہ ہوگا کہ قول رسول کی طرح فعل رسول بھی واجب العمل ہو اور اس فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے ذمہ واجب ہونے کا اعتقاد بھی ہم پر لازم نہ ہوگا بلکہ حضورؐ کے عمل کی متابعت امت پر دو شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ ضروری ہوگی ۱ وہ عمل حضورؐ کے ساتھ خاص نہ ہو (یعنی اختصاص کی دلیل نہ ہو) جیسے نو بیویوں سے شادی کرنا، وجوب تہجد وغیرہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہیں ۲ حضورؐ نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو ترک کرنے پر تنبیہ کے ساتھ ساتھ، کیونکہ اگر ترک کرنے پر نکیر اور تنبیہ نہ فرمائی ہو تو پھر مواظبت سنت ہونے کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، اس کے برخلاف شوافع اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا اور دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا

اور صحابہ سے کہا صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ (نماز پڑھو جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو) کہ اس میں حضورؐ نے اپنے فعل کی متابعت کو واجب قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں فعل رسول سے متابعت واجب نہیں ہوئی بلکہ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم صَلُّوْا سے متابعت واجب ہوئی ہے اور ہمارے مسلک کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت نماز جوتے اتار دیئے تو یہ صورت دیکھ کر حضرات صحابہ کرام نے بھی جوتے اتار دیئے نماز سے فارغ ہو کر حضورؐ نے دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے جوتے کیوں اتار دیئے تھے تو صحابہ کرام نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھا کہ آپ جوتے اتار رہے ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ مجھ کو تو حضرت جبرئیل نے خبر دی ہے کہ آپ کے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے (اس لئے میں نے جوتے اتار دیے) معلوم ہوا کہ حضورؐ کا فعل ہمارے لئے دلیل وجوب نہیں ہے کہ ہم بھی اس پر عمل کرنے کے مکلف ہوں جب تک کہ حضورؐ اس کا حکم نہ فرما دیں اور پھر انہیں مذکورہ دو شرطوں کے ساتھ کہ وہ فعل حضورؐ کے ساتھ مخصوص نہ ہو اور حضورؐ نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو اور ترک پر نکیر فرمائی ہو۔

فصل: اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَيِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ:

اَطَعْتِ لِاٰمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِيْ ... مُرِيْهِمْ فِيْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ

فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ ... وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ.

ترجمہ

علماء نے امر مطلق کے بارے میں اختلاف کیا ہے یعنی وہ امر کہ جو ایسے قرینہ سے خالی ہو جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والا ہو جیسے قول باری تعالیٰ وَاِذَا قُرِئَ الخ "جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو غور سے سنو اور خاموش ہو جاؤ تاکہ تم پر رحم کیا جائے" اور جیسے قول باری تعالیٰ وَلَا تَقْرَبَا الخ اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ الخ صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا مقتضی وجوب ہے الا یہ کہ جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لئے کہ ترک امر معصیت ہے جیسا کہ امتثال امر طاعت ہے حماسی شاعر نے کہا ہے اَطَعْتِ الخ اے محبوبہ تو نے میری محبت کی رسی کو کاٹ دینے میں اپنے حکم کرنے والوں کی طاعت کی (پس) تو بھی ان کے حکم کرنے والوں کو ان کی محبوباؤں کے حق میں اسی کا حکم کر (یعنی قطع تعلق کا) پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان

کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے و العصیان الخ اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف لوٹتے ہیں یعنی امور شرعیہ میں نافرمانی عذاب وعقاب کا سبب ہے۔

تشریح: امر مطلق کے موجب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یعنی وہ امر جو لزوم (وجوب) اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو تو وہ ندب، اباحت، وجوب وغیرہ میں سے کس معنی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ یہ اختلاف تفصیل کے ساتھ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھئے۔

فائدہ: موجب، مقتضی، حکم، تینوں مترادف لفظ ہیں۔

محققین حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امر جو قرینہ لزوم وعدم لزوم سے خالی ہو وجوب کے لئے ہوتا ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ ہو لہٰذا اگر عدم لزوم کا قرینہ ہو مثلاً زائد، ادب، تنبیہ مقصود ہو تو پھر امر برائے وجوب نہ ہوگا، مثال وجوب واذا قرئ القرآن الخ "جب قرآن شریف پڑھا جائے تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے" اس کے اندر استمعوا اور انصتوا برائے وجوب ہیں اور یہ صیغے قرینہ لزوم اور عدم لزوم سے خالی ہیں اسی طرح ولا تقربا الخ "تم دونوں آدم وحوا اس درخت کے قریب مت جاؤ اور ظالموں میں سے مت ہو" اس میں لا تقربا برائے وجوب ہے اور یہ صیغہ گو نہی کا ہے مگر نہی میں بھی امر کی طرح طلب ہوتی ہے کیونکہ یہ بمعنی اجتنبا یا تجنبا ہے یہ بھی لزوم وعدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہے اور وجوب کے لئے ہے۔

فائدہ: واذا قرئ القرآن میں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس آیت میں امر برائے ندب ہے جس پر قرینہ لعلکم ترحمون ہے کہ مندوب چیزوں پر عمل کرنا سبب رحمت ہے؟

الجواب: جس طرح مندوبات پر عمل کرنا سبب رحم ہوتا ہے اسی طرح واجبات اور فرائض پر بھی عمل کرنا سبب رحم ہوتا ہے، اسی طرح اگر معترض یہ کہے کہ ولا تقربا هذه الشجرة کے اندر لا تقربا وجوب کے لئے ہے کیونکہ اس پر فتکونا من الظلمين یعنی وعید قرینہ وجوب کا ہے؟

الجواب: فتکونا یہ جواب نہی نہیں ہے یعنی ولا تقربا کا جواب نہیں ہے کہ اس کے وجوب کے لئے ہونے پر قرینہ ہو بلکہ وہ مستقل معطوف ہے اور عبارت ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظلمين ہے "اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جاؤ اور تم ظالمین میں سے نہ ہو" الغرض ان دونوں مثالوں میں امر ونہی برائے وجوب ہیں۔

محققین حنفیہ کی طرف سے امر کے برائے وجوب ہونے پر چند دلائل ہیں۔ دلیل شرعی تو قول باری تعالیٰ واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو سجدہ کرنے کا حکم دیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما منعك الا تسجد اذ امرتك یعنی میرے حکم دینے کے بعد تجھ کو سجدہ نہ کرنے کا کیا اختیار تھا اس کلام سے اللہ نے ابلیس کی مذمت کی اور اس پر زجر و توبیخ کی اور جنت سے اس کا اخراج کردیا معلوم ہوا کہ اسجدوا صیغہ امر برائے وجوب ہے اگر امر سجدہ برائے وجوب نہ ہوتا تو شیطان ابلیس کو یہ سزا نہ

بحث کی پڑتی۔ اسی طرح قرآن کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے امر کا برائے وجوب ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اس آیت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید کا ذکر ہے کہ دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب الیم کا سامنا کرنا ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ وعید ترک واجب سے ہی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ اس میں قیام کی نسبت امر (حکم) کی طرف کی گئی ہے، نیز اللہ کے اکثر احکام صیغہ امر سے ہی ثابت ہوتے ہیں تو اگر امر مفید وجوب نہ ہوگا تو ثبوت احکام کس طرح ہوگا، مصنف امر کے برائے وجوب ہونے پر دلیل عرفی سے استدلال فرماتے ہیں قال الحماسی الحماسی میں یا نسبتی ہے حماسہ کی طرف منسوب ہے جس کے لغوی معنی شجاعت کے ہیں دیوان حماسہ ایک کتاب ہے جس کے باب اول میں بہادری کے اشعار مذکور ہیں پھر تسمیۃ الکل باسم الجزء کی وجہ سے کل دیوان کو دیوان حماسہ کہا جانے لگا، مصنف نے دیوان حماسہ کے شعر سے اس لئے استدلال کیا ہے کہ اس میں اساتذہ فن کے اشعار ہیں گویا ان کا کلام ملوک الکلام ہے، الحاصل مقصد فن یہ ہے کہ عرف سے بھی یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، مصنف نے اس بات کو لِأَنَّ تَارِكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ الخ سے بیان کیا ہے اور شاعر کے شعر سے اپنی بات کو ثابت کیا ہے، شعر کا ترجمہ: "اے محبوب تو نے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والوں کی میری محبت کی رسی کاٹ دینے میں" یعنی تو نے میرے ساتھ قطع تعلق کر دیا ہے، اے محبوب تو بھی ان دشمنوں کی محبوباؤں کے بارے میں ان کا حکم قطع تعلق کا حکم کریں اور وہ تیری فرمانبرداری کریں (قطع تعلق کر دیں) تو تو بھی ان کی فرمانبرداری کرے اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں (تیری بات نہ مانیں) تو تو بھی ان کی نافرمانی کر (یعنی قطع تعلق نہ کر) اس شعر میں امتثال امر یعنی بات مان لینے کو طاعت سے تعبیر کیا ہے اور ترک امر یعنی بات نہ ماننے کو معصیت سے تعبیر کیا ہے یعنی وإن عصوك، پس معلوم ہوا کہ عرف میں بھی مخالفت امر کا نام معصیت ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر مفید وجوب ہے اور چونکہ ترک امر سے معصیت لازم آتی جو کہ سبب سزا ہے، خاص طور سے وہ معصیت جو حق شرع میں ہو کہ وہ موجب عقاب ہے کما قال اللہ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا (اس آیت میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں پر عتاب اور ان کو خلود نار کی دھمکی دی گئی ہے) ظاہر ہے کہ عتاب ترک واجب ہی پر ہوگا نہ کہ ترک مباح و مندوب پر لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اور ترک امر کو معصیت قرار دیا جانا ہے کہ امر موجب عتاب ہے۔

اختیاری مطالعہ

امر مطلق (جو کہ ہر طرح کے قرینہ سے خالی ہو) کس کے لئے ہے، وجوب، ندب، اباحت وغیرہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے

۱۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے یعنی جس کا امر کیا گیا ہے اس کا کرنا جائز ہے، یہ امام مالک کے بعض اصحاب کا مذہب ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے ہے اور طلب کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے لہٰذا اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔

۲۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب ندب ہے یعنی جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہو، ندب کے قائل ابو ہاشم اور

یلزمہٗ طاعتك اصلاً) تحصیلِ حکم کا موجب نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس کو تیری اطاعت (یعنی تحصیلِ حکم) لازم ہے یعنی غلاموں میں سے کسی کی طرف (صیغۂ امر کو متوجہ کیا) تو اس کو ضروری طور پر تحصیلِ حکم لازم ہوگی حتیٰ کہ اگر وہ شخص باختیار کو اختیاراً ترک کرے گا تو عرفاً و شرعاً عتاب و تنبیہ کا مستحق ہوگا۔

فعلی هذا الخ پس اسی بناء پر (یعنی جو ہم نے ذکر کیا یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کی بناء پر) ہم نے پہچان لیا کہ تحصیلِ حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ (اصل اور ضابطہ کہ لزوم الامتثال بقدر الخ) ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ کے لئے عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جز میں (یعنی دنیا کے ذرہ ذرہ میں) کامل ملک ہے اور جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اس کو ہر طرح کا تصرف حاصل ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ شخص یعنی مولیٰ جس کے لئے غلام میں ملک قاصر ہے (اس کے حق میں) حکم کی تحصیل کا ترک کرنا سزا کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کے ترک میں آپ کا کیا خیال ہے جس نے تجھ کو عدم سے وجود بخشا (یعنی پیدا کیا) اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی۔

تشریح: یہاں سے مصنف ترکِ امر معصیت ہونے گویا امر کے برائے وجوب ہونے کی تحقیق اور عقلی دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب شرع اور عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترکِ امر معصیت ہے اور معصیت پر عقاب ہوتا ہے لہٰذا امر پر عمل کرنا اور اس کو بجالانا واجب ہے اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ حکم کا بجالانا حکم دینے والے کے مرتبہ اور اقتدار کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا اگر آپ صیغۂ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کریں جس پر آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو اس کی طرف صیغۂ امر کا متوجہ کرنا تحصیلِ حکم کا موجب نہیں ہے، بالفاظ دیگر مخاطب (بالکسر) عالی مرتبہ ہے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اور اگر مخاطب کا مرتبہ مامور کے مساوی ہے تو اس کی بات ماننا مندوب ہے اور اگر مخاطب سائل یعنی کم مرتبہ ہے کہ اس کی اطاعت آپ پر لازم نہیں ہے تو اس کی بات ماننا نہ واجب ہے اور نہ مندوب، لہٰذا غلام پر مولیٰ کا حکم بجالانا واجب ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت غلام پر قاصر ہے کہ مولیٰ صرف رقبہ کا مالک ہے مولیٰ نے اس کے ہاتھ آنکھ وغیرہ نہیں بنائیں مگر پھر بھی اگر غلام بلا عذر اپنے مولیٰ کا حکم نہیں مانے گا تو عرفاً و شرعاً مستحقِ ملامت و عقاب ہوگا معلوم ہوا کہ لزوم امتثال یعنی حکم کو بجالانا آمر کی ولایت اور مرتبہ کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ جو احکم الحاکمین سلطان السلاطین ہے جس کی اجزاء عالم کے ہر ہر جز میں ملکیت کامل ہے اور اس کو مخلوق میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے اور اس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر نعمتوں کی بارش برسائی تو کیا اس کا حکم بجالانا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا اور ترکِ امر معصیت ہوگا اور معصیت موجب عقاب ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ امر عقلاً بھی مفید وجوب ہے اور ترکِ امر معصیت اور خسران کا باعث ہے دوسری دلیلِ عقلی یہ ہے کہ ماضی و مضارع و دیگر کلمات اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو صیغۂ امر بھی اپنے معنی یعنی طلبِ فعل یعنی وجوبِ فعل پر دلالت کرے گا۔

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لو قلت نعم لوجبت وما استطعتم (نور الانوار کے حاشیہ ص ۳۰ پر یہ حدیث دوسری تخریج سے مروی ہے) اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حجوا صیغہ امر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کے بعد حضرت اقرع نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول کیا ہر سال حج فرض ہے یا اسی ایک سال، دیکھئے حضرت اقرع اہل زبان تھے انہوں نے صیغہ امر سے تکرار سمجھا، تبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حج کی یہ فرضیت ہر سال کے لئے ہے یا محض ایک سال کے لئے اقرع بن حابس باوجودیکہ اہل زبان تھے اگر اس صیغہ امر سے تکرار نہ سمجھتے اور اس حکم میں دشواری نہ سمجھتے تو استفسار کی نوبت ہی نہ آتی۔ احناف چونکہ امر میں تکرار کے قائل نہیں ہیں اس لئے احناف کی طرف سے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ سائل کے ذہن میں سوال کا داعیہ اس لئے نہیں پیدا ہوا کہ انہوں نے صیغہ امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ ان کے ذہن میں دو چیزیں مشتبہ ہو گئیں تھیں کہ حج کا سبب دیگر عبادات نماز، روزے کی طرح وقت ہے یا بیت اللہ، اگر وقت متعین ہے مثلاً شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ تو یہ وقت ہر سال آتا ہے تو حج بھی ہر سال کرنا پڑے گا اور اگر حج کا سبب بیت اللہ ہے تو چونکہ بیت اللہ ایک ہے تو حج بھی عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوگا چنانچہ اس اشتباہ کی بناء پر استفسار کی نوبت آئی، دوسری بات یہ ہے کہ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں نعم کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تمہیں دشواری ہوتی، معلوم ہوا کہ ہر سال حج کی فرضیت لفظ نعم سے ہوتی نہ کہ امر سے۔ وقیل ان السائل هو سراقة (التلویح والتوضیح ص ۲۲۷)

۲ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

فائدہ محتمل اور مقتضی میں فرق: مقتضی وہ ہے جو بلانیت ثابت ہو اور محتمل وہ ہے جو نیت کرنے سے ثابت ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اضرب مختصر ہے اطلب منك ضربا کا اور ضربا نکرہ فی الاثبات اگرچہ خاص ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے تو مطول عبارت کا جو مختصر ہے یعنی اضرب وہ بھی نکرہ فی الاثبات یعنی مصدر کو شامل ہوگا لہٰذا اضرب میں بھی عموم و تکرار کا احتمال ہو گیا، احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ احتمال جو ناشی بلا دلیل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۳ بعض احناف و شوافع کا قول یہ ہے کہ اگر امر معلق بالشرط ہو جیسے وان کنتم جنبا فاطهروا یا موصوف بالصفت ہو جیسے الزانية والزاني فاجلدوا الخ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ تفصیل نور الانوار میں ہے۔

الجواب: یہاں تکرار صیغہ امر کے ذریعہ سے نہیں ہے بلکہ یہاں شرط اور وصف بمنزلہ علت کے ہو گئے ہیں اور علت کے لئے معلول کا وجود ضروری ہے اس لئے تکرار ہوا، بالفاظ دیگر یہاں تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تکرار سبب کی بناء پر ہے یعنی تجدد سبب کی بناء پر ہے۔

۴ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر معلق بالشرط یا موصوف بالصفت ہی کیوں نہ ہو لہٰذا فعل مامور بہ کا ایک بار بجا لانا کافی ہے نہ کہ بار بار اور اس کی دلیل آنے والی عبارت

میں لانّ الامرَ بالفعلِ طلبُ تحقیقِ الفعلِ علی سبیلِ الاختصار سے بیان کی جائے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقْ اِمْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِي اِمْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزَوُّجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهُ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهِ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصَرُّفٍ مَعْلُومٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہم نے کہا کہ اگر کوئی مکلف آدمی دوسرے سے کہے طلّق امراتی تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے یعنی مطلقہ کے شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کرلیا تو وکیل کے لئے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اس عورت کو امر اول یعنی موکل کے حکم اول طلّق امراتی کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے (کیونکہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) اور اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے زوّجنی امراۃً تو کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ حکم ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ شادی کرانے کو شامل نہ ہوگا (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) ولو قال لعبدہ الخ اور اگر مولی نے اپنے غلام سے تزوّج کہا کہ تو (اپنی) شادی کرلے تو یہ (امر بالتزوج) ایک مرتبہ کے علاوہ شادی کرنے کو شامل نہ ہوگا (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) لانّ الامرَ الخ (دلیل) اس لئے کہ امر بالفعل مختصر طور پر فعل مامور بہ کے بجالانے کو طلب کرتا ہے کیونکہ قائل کا قول اِضرب جس کے قول اِفعل فعلَ الضرب کا مختصر ہے، اور مختصر کلام اور مطول کلام حکم میں برابر ہیں، ثم الامر بالضرب الخ پھر امر بالضرب تصرف معلوم (وھو وضع الخشبۃ او مایقوم مقامھا فی محلٍ قابلٍ للایلام) کی جنس کا امر ہے وحکم اسم الجنس الخ اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلانیت بولنے کے وقت ادنیٰ و کم از کم فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے (یعنی اگر کل جنس یعنی اس کے فرد حکمی کی نیت کرلے تو پھر کل جنس ہی مراد ہوتی ہے)

تشریح: ولھٰذا الخ امر چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے اگر کوئی شوہر دوسرے آدمی کو یہ کہے کہ میری بیوی کو طلاق دے دے پس وکیل نے طلاق دیدی پھر شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کرلیا تو اب وکیل کو دوبارہ امر اول کی وجہ سے اس کی بیوی کو طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا اگر وکیل دوبارہ طلاق دے دے تو واقع نہ ہوگی۔

ولو قال زوّجنی الخ اگر کوئی شخص کسی کو اپنی شادی کرانے کا وکیل بنائے تو یہ ایک مرتبہ شادی کرانے کو شامل

چوریاں کیں، کتنے حج کیے، کتنی نمازیں پڑھیں، مرنے سے پہلے ان چیزوں کا فرد حکمی یعنی کل مقدار اور کل مجموعہ معلوم نہیں ہو سکتا، برخلاف طلاق کے کہ طلاق کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور فرد حکمی تین طلاقیں۔

فائدہ: جنس اور اسم جنس کے مابین فرق: جنس وہ ہے جو قلیل وکثیر سب پر بولی جائے جیسے پانی کہ اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی، اور اسم جنس وہ ہے جو کثیر پر نہ بولا جائے، مگر علی سبیل البدلیت جیسے رجل یعنی اس میں وحدت ملحوظ رہتی ہے، وحدت حقیقی ہو یعنی ایک فرد یا وحدت حکمی ہو، چنانچہ ہر جنس، اسم جنس بھی ہوگی نہ کہ برعکس گویا ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

لہٰذا جب مصدر اسم جنس ہے، جس کو فرد کہتے ہیں عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ أَدْنٰى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِآخَرَ طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْمَنْكُوحَةُ أَمَةً فَإِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ لِأَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو وہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پینے سے حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس حلف سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی (کیونکہ اسم جنس کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اب وہ حالف حانث نہیں ہوگا کیونکہ ایک آدمی دنیا کے تمام پانیوں کو نہیں پی سکتا) اور اسی وجہ سے (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے طَلِّقِي نَفْسَكِ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے پس عورت نے طَلَّقْتُ کہا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے (اپنی بیوی کو طلقی نفسک کہتے وقت) تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی وکذلک الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح یہ مسئلہ بھی اسی ضابطۂ مذکورہ پر متفرع ہے کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) اگر کسی شخص نے دوسرے کو کہا طَلِّقْهَا کہ تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو اس کا قول طَلِّقْهَا عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلا نیت بولنے کے وقت ایک (طلاق) کو شامل ہوگا، اور اگر شوہر نے تین کی نیت

کی جماعت کے حق میں صرف دو عورتوں سے شادی کرتا ہے کی نیت کرے تو درست ہے، کیونکہ دو عورتوں سے شادی کرنے کی نیت غلام کے حق میں کل جنس کی نیت کرتا ہے یعنی غلام کی منکوحات کی کل جنس دو ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: ایمان پر دوام تکرار نہیں ہے بلکہ وہ ثبات علی الایمان ہے **کما قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا امنوا** اے ایمان والو! ایمان پر ثابت قدم رہو۔ **اعتراض:** وارکعوا واسجدوا امر ہیں جن سے تکرار سمجھ میں آتا ہے کہ ہر رکعت میں رکوع کیا جاتا ہے اور سجدے ہر رکعت میں دو دفعہ فرض ہیں۔

الجواب: رکوع اور سجدے کی نصوص مجمل تھیں جن کی تفصیل حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے اور دو سجدے ہیں۔ **اعتراض:** اس سے قبل قسمی کی بحث میں انت طالق ثنتین کی مثال میں طلاقاً مصدر کو اقتضاءً مقدر مانا گیا تھا اور وقت تکلم شوہر کے لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنے کی گنجائش تھی اور یہاں امر کی بحث میں **طلقی نفسک** کے اندر مصدر سے تین طلاقوں کی نیت کرنے کی گنجائش نہیں چھوڑا گیا کیوں؟ **الجواب:** جواب سمجھنے سے پہلے چند ضابطے ملاحظہ فرمائیے

ضابطہ ۱: جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ عموم کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔
۲: جو چیز لفظاً ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم جاری ہوسکتا ہے اور یہ چیز **الضرورۃ تقدر بقدر الضرورۃ** کے تحت نہیں آتی۔ (کشف الاصول) ۳: طلاق کے باب میں کیف اور عدد کا واقع ہونا عموم کا جاری ہونا ہے اور ایک ہی عدد کا واقع ہو جانا عموم کا جاری نہ ہونا ہے۔ ۴: جو چیز کسی لفظ کے تحت کے تصور سے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ حقیقت کے اعتبار سے کیا ہے اور اس کا مشتق منہ کیا ہے اور اقتضاءً ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً اس جملہ کو کلام شرعی قرار دینے کے لئے کسی لفظ یا جملہ کو مقدر مانا جائے۔ خواہ لغت کے اعتبار سے اپنی جگہ صحیح ہو جیسا کہ درج ذیل مثال سے واضح ہو جائے گا۔

وضاحت یہ ہے کہ انت طالق اقتضاء کے قبیل سے ہے لغت کے قبیل سے نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ انت طالق جملہ خبریہ ہے اور اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شوہر نے اس سے پہلے بیوی کو طلاق دی ہے اب اس جملہ خبریہ کے ذریعہ خبر دے رہا ہے گویا پورا جملہ اس طرح ہے انت طالق **لانی طلقتک قبل هذا** اور آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہاں طلاق کی خبر مطلوب نہیں ہے بلکہ طلاق دینا ہے اور عورت کو اس صفت سے متصف کرنا مقصود ہے جس سے وہ پہلے متصف نہیں تھی اور یہی انشاء کا مفہوم ہے چنانچہ شرعاً اس جملہ انت طالق کو انشاء مان لیا گیا ہے اور خبر کا مفہوم ختم کردیا گیا ہے اور انشاء بنانے کے لئے "لانی طلقتک" کو مقدر مانا گیا اور شرعاً مقدر ماننا ہی اقتضاء ہے نیز طالق صیغہ صفت ہے اور اس سے طلاق کا وقوع تب ہی درست ہوگا جب کہ صفت کے مشتق منہ یعنی مصدر طلاق کو مقدر مانا جائے ورنہ شرعاً اس سے وقوع طلاق صحیح نہ ہوگا اب جب یہ ثابت ہوگیا کہ اس کا تعلق اقتضاء سے ہے لغت سے نہیں تو اب ان کے اندر حسب ضابطہ عموم جاری نہیں ہوگا بلکہ بقدر ضرورت ایک ہی طلاق پڑے گی جو ثابت ہوگی۔

اور **طلقی نفسک** کا تعلق لغت کے قبیل سے ہے نہ کہ اقتضاء سے اس لئے کہ یہ صیغہ امر ہے اور یہ مختصر ہے **افعلی فعل الطلاق** سے اور یہاں امر کی حقیقت لغوی ہے اور یہ لغوی حقیقت اس لئے ہے کہ شریعت نے اس کو مقدر نہیں مانا ہے کہ کوئی مفہوم شرعی مراد لیا جائے بلکہ صرف شروع ہی سے لغوی حقیقت ہے۔

پھر کس طرح اس کا تعلق قاعدہ **الضرورۃ تقدر بقدر الضرورۃ** سے ہو سکتا ہے اور جب ایسا نہیں ہے تو پھر اس کے

ذمہ میں واجب ہے مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر) پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا، پس امر اس واجب آخر (مثلاً آئندہ کل کی ظہر) کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر (مکلف پر) واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز، یعنی بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کو تقاضا کرتا ہے۔

تشریح. اعتراض کا جواب: ولا یتأتی لیخ سے مذہب صحیح پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض: احناف کے نزدیک امر جب نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ میں تکرار کیوں ہے جبکہ اقیموا الصلوٰۃ صیغۂ امر ہے ہر روز پانچ نمازیں پڑھنا واجب ہے اور آتوا الزکوٰۃ صیغۂ امر سے صاحب نصاب پر ہر سال زکوٰۃ دینا واجب ہے اور فلیصمہ صیغۂ امر کی وجہ سے ہر سال روزۂ رمضان رکھنے واجب ہیں، لہٰذا اس تکرار عبادات سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور احناف کا مسلک اس سلسلے میں صحیح نہیں ہے۔

الجواب: احناف کا بیان کردہ ضابطہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا مقتضی ہے اور نہ محتمل رہا عبادات کا تکرار تو یہ تکرار امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ عبادات کے ان اسباب واوقات کے تکرار سے یہ تکرار پیدا ہوا ہے کہ جن اسباب سے عبادات کا نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور اسباب کے تکرار سے عبادات کا تکرار اس لئے ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے لہٰذا نماز کا سبب وقت ہے قرآن میں ہے انّ الصّلٰوۃ کانت علی المؤمنین کتٰبا موقوتا (بے شک نماز مؤمنین پر فرض ہے وقت متعین میں، پ ۶) مثلاً نماز ظہر کے لئے امر خداوندی ہے اقم الصلٰوۃ لدلوک الشمس کہ سورج ڈھلنے کے بعد نماز ظہر پڑھو اسی طرح دیگر نمازوں کے لئے امر خداوندی ہے اقم الصلٰوۃ طرفی النھار وزلفا من اللیل اسی طرح سولہویں پارہ میں ہے فاصبر علی ما یقولون وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس (نماز فجر) وقبل غروبھا (ظہر وعصر) ومن آناء اللیل (مغرب وعشاء) واطراف النھار (مزید تاکید کے لئے) لہٰذا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے اور صیغۂ امر تو اس چیز کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق (مثلاً وقت) کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے لہٰذا اسباب سے نفس وجوب ہوگا، اور امر کے صیغہ کی وجہ سے وجوب ادا جیسا اقیموا الصلٰوۃ کے معنی ادوا المطلوب منکم اداءً ما وجب فی ذمتکم بسبب الوقت السابق کے ہیں، اسی طرح روزۂ رمضان کا سبب ماہ رمضان کی آمد ہے جیسا فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ سے بیان کیا ہے اور حدیث میں ہے صوموا لرؤیتہ (الحدیث) (بدائع الصنائع ص ۳۰۹، ج ۲) لہٰذا شہود شہر سے نفس وجوب اور صیغۂ امر سے وجوب ادا ہوگا، اسی طرح زکوٰۃ کا سبب نصاب زکوٰۃ ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ چونکہ ایک ہے لہٰذا زندگی میں حج بھی ایک ہی مرتبہ واجب ہے، معلوم ہوا کہ عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے نہ

کہ صیغۂ امر کی وجہ سے کیونکہ اگر امر کی وجہ سے تکرار ہوتا تو ہر وقت عبادت کا کرنا ضروری ہوتا۔ کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادات میں مصروف رہیں۔ اور یہ بداہۃً باطل ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسباب عبادات سے عبادات کا نفسِ وجوب ہوتا ہے یعنی عبادات ذمہ میں واجب ہوتی ہیں۔ اور پھر سبب کے موجود ہونے کے وقت صیغۂ امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے متوجہ ہوگا جو سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہے۔ چنانچہ اقوال کا اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس کی مثال آپ اس طرح سمجھئے کہ بیع سے ثمن بیع کا اور نکاح سے نفقہ کا نفسِ وجوب ثابت ہو جاتا ہے پھر بائع کا اَدِّ ثمن المبیع کہنا اور قاضی کا زوج کو ادِّ نفقۃ الزوجۃ کہنا صیغۂ امر سے اس وجوب کا مطالبہ کرنا ہے جو کہ بیع اور نکاح سے ذمہ میں واجب ہو گیا تھا یعنی ثمن اور نفقہ اور اس کو وجوبِ ادا کہتے ہیں۔ لہٰذا ادِّ ثمن المبیع کے معنی یہ ہیں ادِّ اطلب منك اداء الثمن الذی وجب فی ذمتك بسبب البیع السابق علی الاداء۔ گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ نفسِ وجوب یعنی ذمہ میں محض کسی چیز کا واجب ہونا۔ ۲ وجوبِ ادا یعنی اس واجب شدہ چیز کو نکالنا۔ لہٰذا اب بات بالکل واضح ہو گئی کہ سبب سے نفسِ وجوب ہوگا اور امر واجب فی الذمہ کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہوگا۔

اعتراض: اب کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ سبب کے تکرار سے نفسِ وجوب کا تکرار ہوتا ہے مگر وجوبِ ادا تو صیغۂ امر سے ہی ثابت ہوتا ہے تو وجوبِ ادا کا تکرار تو صیغۂ امر سے ہی ہو رہا ہے تو اعتراض بدستور باقی ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ ثم الامر لما کان یتناول الجنس الخ سے دے رہے ہیں۔ جس کی طرف احقر نے گذشتہ صفحات میں بھی اشارہ کر دیا یعنی مصنف فرماتے ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی تمام جنس کو شامل ہوگا جو ذمہ میں واجب ہوئی یعنی زندگی بھر کی تمام نمازوں، تمام روزوں اور تمام زکوۃ کو امر شامل ہوگا مثلاً اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس میں صیغۂ امر سے کل نمازیں جو زندگی بھر کی ذمہ میں واجب ہو گئیں کیونکہ صیغہ امر مصدر پر مشتمل ہوتا ہے اور مصدر اسم جنس ہے جو اسم جنس یعنی فرد حکمی پر دلالت اور کل جنس یعنی زندگی (کل مجموعہ) پر نیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے گویا اقم الصلوٰۃ سے تقدیری مراد یہ ہے کہ ادّ جمیع الصلوات التی وجبت علیك فی جمیع العمر وقت دلوك الشمس یعنی زندگی بھر کی ظہر کی تمام نمازیں دلوک شمس کے وقت ذمہ میں واجب ہو گئیں کیونکہ اقم الصلوٰۃ میں صلوٰۃ کا لفظ کل جنس صلوٰۃ مراد ہے اور فرد حکمی بالاتفاق مراد لینا صحیح ہے اسی پر تمام عبادات کو قیاس کیجئے پھر سبب صلوٰۃ یعنی وقت موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کی وجہ سے وجوبِ ادا کا مطالبہ ہوگا کیونکہ موجودہ نماز اسی سابق امر کی کل جنس کا ایک فرد ہے جس کو سابق امر شامل ہے لہٰذا وہ سابق امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہے جو ذمہ میں واجب تھا یعنی جمیع صلوات کا ایک فرد ہے اسی طرح روزہ کا سبب یعنی ماہ رمضان کے موجود ہونے کے وقت وجوبِ ادا کی طلب کے لئے سابق امر کا تقاضہ ہے کہ روزہ رکھو اسی طرح زکوۃ کا سبب موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کا تقاضہ ہے کہ زکوۃ ادا کرو جو پہلے سے ذمہ میں واجب ہے لہٰذا مصنف فرماتے

ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو امر اس چیز کی کل جنس کو شامل ہوگا جو بندہ مکلف پر واجب ہے یعنی تمام عمر کی نماز یا اور تمام عمر کے روزے اور تمام عمر کی زکوۃ وغیرہ ولہذا جب ایک ہی صیغہ سے کل جنس خواہ روزہ ہو یا نماز یا زکوۃ ادا ہوگیا واجب ہوگئی تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ امر کی وجہ سے وجوب ادا کا تکرار ہو رہا ہے۔

اسی مفہوم کو مصنف نے وہ مقالہ ما یقال تبع کے ذریعہ بیان کیا ہے کہ مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہوئی تو گویا وقت کی وجہ سے نفس وجوب ہوا پھر صیغہ امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا مثلاً آئندہ کل کے دن میں وقت ظہر تو وجوب بھی مکرر ہوگا یعنی آئندہ دن کی ظہر بھی گویا وہی امر یعنی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس اس واجب آخر یعنی آئندہ کل کی ظہر کو بھی شامل ہے اس لئے کہ جنس واجب (روزہ ہو یا نماز) کو شامل ہونے کی وجہ سے یعنی وہی صیغہ امر اس تمام جنس کو شامل ہے جو بندہ مکلف پر واجب ہے لہذا عبادات کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

فائدہ: تو الحاصل یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے نیا خطاب متوجہ ہوتا ہے مثلاً ایک نماز کے وقت ایک امر پھر دوسری نماز کے وقت نیا امر یعنی اقیموا الصلوۃ اسی طرح روزہ اور زکوۃ کو سمجھئے تو وجوب ادا کا تکرار ان نئے اوامر کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

النحو واللغۃ: ہذاتی باب نصر سے مضارع صوماً کمال او صوموا صوماً کان فعل ناقص کی خبر مقدم ہے توجہ باب تفعل سے یعنی یتناول باب تفاعل سے مضارع۔

فصل: المأمور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق أن يكون الأداء واجبا على التراخي بشرط أن لا يفوته في العمر.

ترجمہ

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی تاخیر (کے جواز) کے ساتھ واجب ہوا اس شرط کے ساتھ کہ مامور بہ اس سے (یعنی مکلف سے) عمر بھر میں فوت نہ ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مامور بہ یعنی جس کا بندے کو حکم دیا گیا ہے دو قسم پر ہے مطلق عن الوقت یعنی وہ مامور بہ جس کے لئے وقت کی ایسی کوئی قید اور تحدید نہ ہو کہ اگر وقت نکل جائے تو مامور بہ بھی فوت ہو جائے اور وقت معین کے نکل جانے کے بعد اس کی ادائیگی قضا قرار دے دی جائے بلکہ اس کے اندر اطلاق ہوتا ہے کہ جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی شمار ہوگا نہ کہ قضا البتہ ادائیگی میں جلدی کرنا مستحب ہے کہ فوت نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال زکوۃ اور صدقہ فطر ہے کہ صاحب نصاب پر سال گذرنے کے بعد زکوۃ واجب ہو جاتی ہے اور یوم الفطر شروع ہونے کے بعد صدقۃ الفطر واجب ہو جاتا ہے مگر جب بھی زکوۃ اور صدقۃ الفطر کو ادا کرے گا تو ادا ہی کہا جائے گا نہ کہ قضا کیونکہ ان

کی ادائیگی مطلق ہے جب جی چاہے ادا کر دے مگر جلدی کرنا مستحب ہے، اسی طرح کفارات اور نذر مطلقہ کا حال ہے کہ ان کو بھی تاخیر کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے۔

۲۔ **مقید بالوقت:** یعنی وہ مامور بہ کہ جس کے لئے وقت کی قید اور تعیین ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے اور ختم ہو جائے تو وہ مامور بہ قضا بن جائے نہ کہ ادا جیسے نماز اور روزۂ رمضان کہ وقت صلوٰۃ اور وقت صوم یعنی رمضان گزر جانے کے بعد یہ مامور بہ قضا ہو جائے گا نہ کہ ادا اور بندہ گنہگار ہوگا اس کا دوسرا نام موقت بھی ہے۔

فائدہ: زکوٰۃ کا سبب بقدر نصاب مال ہونا ہے اور شرط حولان حول ہے اور صدقۂ فطر کا سبب راس یعنی ذات ہے اور شرط یوم الفطر ہے۔

مطلق کا حکم: وحکم المطلق الخ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر میں وہ مامور بہ فوت نہ ہونے پائے، لہٰذا اگر موت واقع ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو اب علی الفور مامور بہ کو بجالانا ضروری ہوگا، اگر اسی تاخیر کرتے کرتے آخری لمحات عمر میں بھی مامور بہ کو ادا نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار ہوگا، رہا اچانک موت کا آ جانا تو اس پر حکم کا مدار نہیں ہے کیونکہ ایسا کم ہی ہوتا ہے لہٰذا ظن غالب بمنزلہ علم ہوگا تو جب اس کو یہ ظن ہو کہ موت قریب ہے تو مامور بہ مطلق کو ادا کرنا ضروری سمجھے، کتاب کی عبارت لا یکون الاداء واجبا علی التراخی میں تراخی کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ تاخیر واجب ہے اور ہمارے احناف میں سے امام کرخیؒ، ابو یوسفؒ اور بعض شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے کیونکہ امر کے متوجہ ہونے کے بعد یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مخاطب فی الفور اس کی ادائیگی کرے، گویا امر وجوب فعل کا بقدر امکان اول وقت میں تقاضا کرتا ہے البتہ تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا مگر یہ گنہگار ہونا موقوف رہے گا یعنی اگر کسی مامور بہ کو تاخیر سے ادا کر لیا تو جب وہ ادائیگی پائی گئی تو وہ گناہ ساقط ہو جائے گا، امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ خاص طور سے زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنی چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد فقیر کی حاجت روائی ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ علی الفور کی قید صیغۂ امر کے مدلول پر زائد ہے مگر ادائیگی مامور بہ میں جلدی کرنا مستحب بالاتفاق ہے، اختلاف وجوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک تاخیر جائز ہے، اور ان کے نزدیک علی الفور ادائیگی واجب ہے۔

النحو واللغة: موجبہ ترکیب میں مجرور ہے التراخی باب تفاعل کا مصدر، **مطلق عن الوقت** سے پہلے احدھما مبتدا محذوف ہے۔

وعلى هذا قال محمد في الجامع لو نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا له ان يصوم اي شهر شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب سقط الواجب والحانث اذا

ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيْرًا تَكَفَّرَ بِالصَّوْمِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) کی بناء پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے روزہ رکھے اور زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ ان مامورات کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور حانث (قسم توڑنے والا) کہ جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا۔

تشریح: مصنفؒ مامور بہ مطلق میں تاخیر کے جائز ہونے کے نتیجے پر مثال پیش کر رہے ہیں۔ لے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی ایک مہینے کے روزے کی نذر مان لے تو چونکہ یہ نذر مطلق ہے لہٰذا جس ماہ میں جی چاہے اعتکاف کرلے اور جس ماہ میں جی چاہے روزے رکھ لے کسی وقت کی تحدید اور تعیین نہیں ہے۔

لے وفی الزکوٰۃ وصدقۃ الفطر الخ زکوٰۃ کا امر مطلق ہے یعنی اٰتوا الزکوٰۃ اسی طرح صدقۃ الفطر کا امر بھی مطلق ہے یعنی اَدُّوا عن کل حرٍّ وعبد اسی طرح عشر کا حکم ما سقتہ السماء ففیہ العشر بھی مطلق ہے اور مطلق کا حکم آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے لہٰذا ان مذکورہ اشیاء کی ادائیگی میں مذہب معلوم یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے مکلف کوتاہی کرنے والا شمار نہ ہوگا اور اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ یا عشر کی ادائیگی میں تاخیر کی حتی کہ اگر نصاب یعنی مال ہلاک ہو گیا یعنی عشر واجب ہونے کے بعد زمین کی تمام پیداوار ہلاک ہو گئی اسی طرح حولان حول کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے کی بجائے اتنی تاخیر کردی کہ اس کا مال ہی ہلاک ہو گیا تو واجب (زکوٰۃ وعشر) ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ اگر تاخیر حرام یا گناہ ہوتی تو زکوٰۃ اور عشر ذمہ سے ساقط نہ ہوتا اور بوجہ تاخیر گنہگار ہوتا مگر نہ ہی گنہگار ہوگا اور نہ ہی واجب ذمہ میں باقی رہے گا، لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ زکوٰۃ اور عشر اور صدقۃ الفطر میں تاخیر سے مکلف کوتاہی مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا۔

نوٹ: صدقۃ الفطر کا سبب وجوب چونکہ راس اور ذات ہے یعنی انسان کی بقاء اور اس کا وجود تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی چونکہ انسان موجود ہے اس لئے صدقۃ الفطر ذمہ میں باقی رہے گا، ساقط نہ ہوگا۔

اعتراض: مصنف اصول الشاشی نے تو سَقَطَ الْوَاجِبُ مطلق فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر کی وجہ سے اگر غریب بن گیا تو صدقۃ الفطر بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

الجواب: الواجب میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے زکوٰۃ اور عشر مراد ہیں، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ

صدقۃ الفطر کا زکوٰۃ اور عشر کے حکم میں داخل نہ ہونا پوری طرح ظاہر تھا کیونکہ صدقۃ الفطر کا جو سبب ہے یعنی راس کا موجود ہونا وہ
مال کی ہلاکت کے بعد موجود ہے اسی بنا پر مصنف نے اس کو علیحدہ سے نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

فی ان صدقة الفطر تتعلق بالذمة وذمته قائمة بعد هلاك النصاب فكان الواجب قائما (بدائع ص ۲۰۸ ج ۲) **والحانث الخ** کفارہ یمین یعنی قسم توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے جو ستر کو چھپا لے یا غلام آزاد کرے اور یہ کفارہ مالیہ ہے لیکن اگر اس کی وسعت نہ ہو تو پھر کفارہ بدنی یعنی مسلسل تین روزے رکھے لیکن اگر حانث مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے پر قادر تھا مگر اس نے ادائیگی کفارہ میں کی تاخیر کردی کہ مال ہلاک ہو گیا اور حانث فقیر اور تنگدست ہو گیا تو اب روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ کفارہ کی ادائیگی کا حکم مطلق ہے تاخیر کے ساتھ ہو یا تعجیل کے ساتھ، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے۔
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام الخ لہٰذا حانث تاخیر کی وجہ سے گنہگار اور قصوروار نہ ہوگا کیونکہ اگر تاخیر سبب گناہ ہوتی تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی کفارہ مالیہ ہی کا مطالبہ کیا جاتا اور کفارہ بالصوم کافی نہ ہوتا مگر ایسا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ امر مطلق میں تاخیر جائز ہے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ کفارہ یمین یمین منعقدہ میں لازم آتا ہے نہ کہ یمین غموس اور یمین لغو میں۔ (تفسیر معارف القرآن ص ... جلد ۳) امام ابو حنیفہ وغیرہ بعض ائمہ کے نزدیک کفارہ یمین کے تین روزے مسلسل رکھنے چاہئیں اور روزوں کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی اسی وقت درست ہوگی جبکہ اوپر بیان کردہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی طاقت نہ ہو۔

النحو واللغة على هذا اى على ان حكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على التراخي. نذر (ن ض) نذرا ونذورا نذر ماننا له ان يعتكف [illegible] شهر [illegible] باب افتعال [illegible]۔

وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلاة في الاوقات المكروهة لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء الناقص فيجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخي ان موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب ولا خلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ امر مطلق ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) پر (تفریع کرتے ہوئے یہ مسئلہ بھی ہے کہ) اوقات مکروہہ میں نمازوں کی قضا جائز نہیں ہے اس لئے کہ قضا جب مطلق واجب ہوئی تو کامل واجب ہوئی پس مکلف

ناقص ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا یعنی احمرار شمس (غروب شمس سے کچھ تھوڑی دیر پہلے کا وقت جب سورج سرخ ہونے لگتا ہے) کے وقت عصر کی نماز ادا کرنا جائز ہے (مگر) قضا جائز نہیں ہے اور کرخیؒ سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب فوراً (ادائیگی کا) وجوب ہے اور کرخیؒ کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استحباب یعنی مامور بہ کو بجالانے میں مسارعت یعنی جلدی کرنا مستحب ہے (یعنی مامور بہ کی ادائیگی میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک بھی مستحب ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصل یعنی مامور بہ مطلق میں تاخیر جائز ہونے کے قاعدے پر ایک مسئلہ متفرع ہے۔ **مسئلہ:** یہ ہے کہ قضا نماز مامور بہ مطلق کے قبیل سے ہے یعنی اگر نماز کو کوئی شخص وقت میں ادا نہ کر سکا تو وہ قضا ہو گئی اور وہ قضا مطلق ہے ادائیگی جس کے لئے کسی معین وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ جب جی چاہے اس کو پڑھ سکتا ہے اور مطلق سے کامل فرد مراد ہوتا ہے لہٰذا نماز کی قضا مکلف پر کامل واجب ہوئی تو اس کو کامل ہی ادا کرنا ہوگا نہ کہ ناقص لہٰذا اوقات مکروہہ یعنی طلوع شمس، غروب شمس اور زوال شمس کے وقت قضا نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ اوقات ناقص ہیں اور کامل کو ناقص وقت میں ادا کرنے سے مکلف اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔ حدیث میں بھی ان اوقات مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے کو منع فرمایا ہے لیکن اگر کسی شخص نے عصر کی نماز وقتی تاخیر سے پڑھنا شروع کیا کہ مکروہ وقت شروع ہو گیا یعنی عصر کا بالکل آخری وقت جو غروب آفتاب کے قریب کا وقت ہے تو یہی جزء جو متصل بالاداء ہے نماز کے وجوب کا سبب ہوا اور یہ وقت ناقص ہے لہٰذا یہ نماز ناقص واجب ہوئی اور ناقص اسی وقت میں پڑھی بھی جا رہی ہے لہٰذا عصر کی نماز اس وقت مکروہ میں ادا کی جا سکتی ہے یعنی آج ہی کی عصر کی نماز نہ کہ قضا، خواہ دوران نماز غروب آفتاب ہی کیوں نہ ہو جائے برخلاف نماز فجر کے کہ اگر سورج نکلنے سے تھوڑی دیر پہلے نماز شروع کی تو یہ وقت کامل ہے لہٰذا کامل نماز فرض ہوئی تو اگر دوران نماز سورج نکل آئے تو نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ کامل واجب شدہ نماز ناقص وقت میں ادا کی جا رہی ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر عصر کا پورا وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اب یہ نماز عصر قضا ہو گئی اور اس کے وجوب کی نسبت عصر کے مکمل وقت کی طرف ہوئی اور وہ اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو گویا نماز کامل واجب ہوئی لہٰذا اس کی قضا کامل وقت میں کرنی ہوگی نہ کہ احمرار شمس کے وقت جو کہ مکروہ وقت ہے، اسی کو مصنفؒ نے ولا یجوز قضاؤہ سے بیان فرمایا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قضا نماز کو ان اوقات میں پڑھنا جائز ہے۔ (جوامع ص ۴۴۵ ج ۱)

فائدہ: اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور اس کو اتنا طویل کر دیا کہ سورج غروب ہو گیا تو امام محمدؒ نے صراحت کی ہے کہ نماز فاسد ہو گی۔ (اصول بزدوی)

وعن الكرخي الخ کرخیؒ کا مسلک ہم نے پہلے بیان کر دیا کہ ان کے نزدیک امر مطلق کا مقتضی اس کو فی الفور ادا کرنا ہے لہٰذا تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا مگر یہ گناہ موقوف رہے گا چنانچہ اگر اس نے اس مامور بہ کو ادا کر لیا تو جب چونکہ

مامور بہ کے ترک کا امکان ختم ہو گیا تو اب وہ کفر وجرم غیر کی وجہ سے ہوا تھا اور موقوف تھا ختم ہو جائے گا اور امام کرخیؒ کا یہ اختلاف وجوب میں ہے یعنی ان کے نزدیک مامور بہ مطلق کی ادائیگی فی الفور واجب ہے جبکہ ہمارے نزدیک تاخیر بھی جائز ہے البتہ استحباب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے یعنی مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں جلدی کرنا متفق علیہ مستحب ہے۔

وَاَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ۔

ترجمہ

اور بہرحال مؤقت (مؤقت، مامور بہ کی دوسری قسم ہے جس کو مصنفؒ نے مقید بہ سے تعبیر کیا تھا) تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ وقت فعلِ مامور بہ کے لئے ظرف ہو حتی کہ فعلِ مامور بہ (کی ادائیگی) میں پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز۔

تشریح: مؤقت کی تعریف المقرّنے ماقبل میں بیان کردی ہے یعنی فعل مامور بہ کی ادائیگی کا وقت مقرر ہو اور وقت گزر جانے سے فعل مامور بہ فوت سمجھا جائے، اور پھر اس کو قضاء کے اور کوئی چارہ نہ ہو جیسے نماز روزہ وغیرہ کہ اگر نماز اور روزہ کو ان کے اوقات مخصوصہ ومتعینہ میں ادا نہ کیا گیا تو یہ قضاء ہو جائیں گے۔

مؤقت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ موسع: یعنی وقت فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو اور ظرف کا مطلب یہ ہے کہ ظرف وقت یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے یعنی پورے وقت کا مامور بہ کے ساتھ مشغول ہونا اور مامور بہ کی ادائیگی میں کل وقت کا استیعاب شرط اور ضروری نہیں ہے جیسے نماز کہ اگر اس کو سنت طریقے سے ادا کیا جائے تو پھر بھی وقت بچ جاتا ہے جس میں دوسری نماز نوافل اور فرائض ادا کئے جا سکتے ہیں۔

۲۔ مضیق: یعنی وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت باقی نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ یوم کے کل اجزاء کا استیعاب کرے گا یعنی روزہ مکمل ہو کر دن کا کوئی جز بچے گا نہیں، بلکہ دن کے بڑا چھوٹا ہونے سے روزہ بھی بڑا چھوٹا ہو جائے گا مثلاً کبھی دن بڑا ہوتا ہے، جیسے گرمیوں میں تو روزہ بھی بڑا ہو جائے گا اور کبھی دن چھوٹا ہے جیسے سردیوں میں تو روزہ بھی چھوٹا ہو جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

ایک تیسری قسم وہ عبادت ہے کہ جس کا وقت اس کے لئے ایک اعتبار سے تو معیار کی طرح ہے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کی طرح ہے جیسے حج کہ اس کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں لہٰذا اس اعتبار سے کہ حج ان اوقات میں دومرتبہ ادا نہیں کیا جا سکتا تو یہ معیار کی طرح ہے اور اس اعتبار سے کہ حج کے لئے اس کے پورے اوقات کو مشغول نہیں کرنا پڑتا بلکہ وقت بچ جاتا ہے تو یہ ظرف کی طرح ہے کیونکہ ارکان حج ذی الحجہ کی ۸،۹،۱۰،۱۱،۱۲ میں پورے ہو جاتے ہیں ان ایام

ترجمہ

اور مؤقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور وہ مثلاً روزہ ہے (یعنی اس کی مثال روزہ ہے) یعنی روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے وَمِنْ حُكْمِهِ الخ اور اس کے حکم سے یہ ہے کہ جب شرع نے اس کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس کا غیر (روزہ کا غیر) اس وقت میں واجب نہ ہوگا اور روزہ کے علاوہ کا اس وقت میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا (مثلاً دوسرا روزہ) حتی کہ اگر تندرست مقیم آدمی نے رمضان میں اپنے امساک یعنی اکل وشرب اور جماع سے رکنے کو دوسرے واجب یعنی کسی دوسرے روزہ کی جانب سے واقع کیا تو اس کا امساک رمضان کی جانب سے واقع ہوگا نہ کہ اس واجب کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی رمضان میں رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ غیر رمضان مثلاً نذر وغیرہ کا) اور جب وقت میں مزاحم (یعنی غیر رمضان کا روزہ) ختم ہو جائے تو تعیین کی شرط ساقط ہو جائے گی کیونکہ تعیین کی شرط مزاحمت ختم کرنے کے لئے تھی اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک من الاشیاء الثلاثۃ روزہ نہ ہوگا مگر نیت سے کیونکہ روزہ شرعاً دن میں نیت کے ساتھ اکل وشرب اور جماع سے رکنا ہے۔

تشریح: مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم اور اس کا حکم: مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم معیار ہے اور اس کی تعریف ابھی ابھی گذر چکی ہے یعنی جس کے لئے وقت معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ اپنے وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہے یعنی یوم کے چھوٹا بڑا ہونے سے روزہ بھی چھوٹا بڑا ہو جاتا ہے۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کا وقت مقرر کر دیا ہے جیسے روزہ رمضان کا زمانہ ماہ رمضان مقرر ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ کہ جب شعبان گذر جائے تو کوئی روزہ نہیں علاوہ رمضان کے لہٰذا جب یہ ایام صوم رمضان کے لئے شریعت کی جانب سے متعین ہیں اور ایک یوم میں دو روزے بھی ممکن نہیں ہیں تو ان ایام میں کوئی دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا مثلاً کوئی شخص رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نذر مان لے اور اس کو اپنے اوپر واجب کر لے لہٰذا جب شریعت نے اس کا وقت مقرر کر دیا تو اس میں دوسرا عمل واجب نہ ہوگا اور نہ ہی فرض روزہ کے علاوہ کسی اور روزہ کا رمضان میں ادا کرنا جائز ہوگا حتی کہ اگر کوئی تندرست مقیم شخص رمضان میں کسی دوسرے واجب روزہ کی نیت کر لے تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ دوسرا روزہ جس کی اس نے نیت کی ہے لہٰذا جب ماہ رمضان میں علاوہ رمضان کے روزوں کے کوئی دوسرا روزہ ادا نہ ہو سکے گا تو مطلق روزہ کی نیت کرنا کافی ہے مثلاً نویت الصوم کہنا کافی ہے لہٰذا یہ تعیین کرنا کہ میں رمضان کے روزہ کی نیت کرتا ہوں نہ کہ نذر، نفل وغیرہ کی ضروری نہیں ہے کیونکہ تعیین کرنا تو مزاحمت کی بنا پر تھا کہ چند روزوں کی بھیڑ میں سے ہو اور تعیین کر کے بقیہ روزوں کی بھیڑ کو دفع کرنا اور ان کی نفی کرنا مقصود ہو مگر جب یہاں مزاحمت ہے ہی نہیں یعنی رمضان میں غیر رمضان کا روزہ رکھا ہی نہیں جا سکتا تو روزے کی تعیین کرنا بھی ضروری نہیں ہے مگر اصل نیت کافی ہے اور نفس نیت اس لئے ضروری ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے

اور عبادت میں اخلاص اسی وقت ہوگا جب کہ نیت اور قصد سے اس کو ادا کیا جائے ورنہ عادت اور عبادت میں کوئی فرق نہیں رہے گا لہٰذا روزہ نام ہے صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا، معلوم ہوا کہ نفس نیت ضروری ہے اور یہ تعریف شرع میں ہے لغت میں صوم فقط رکنے کا نام ہے لہٰذا اگر کوئی شخص بول چال سے رک جائے تو وہ بھی لغۃً صائم ہے اسی طرح وہ گھوڑا جو گھاس پانی سے رک جائے لغۃً صائم ہے۔ (ہدایہ)

فائدہ: متن میں الصحیح المقیم کی قید قید احترازی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسافر اور مریض کا حکم دوسرا ہے یعنی اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسافر اور مریض رمضان شریف میں بجائے اس موجودہ رمضان کے روزے کی نیت کرنے کے کسی دوسرے واجب کی نیت کریں جو ان کے ذمہ میں پہلے سے واجب چلے آرہے ہیں تو یہ حضرات جس واجب کی نیت کریں گے وہی ادا ہوگا کیونکہ جب ان کے لئے بدنی مشقتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے قال اللہ تعالیٰ فإن كنتم مرضى أو على سفر فعدة من أيام أخر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت کی یہ وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی ساتھ آسانی چاہتے ہیں نہ کہ تنگی چنانچہ قرآن میں ہے يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اور یہ سفر، سفر طاعت ہو یا سفر معصیت جبکہ امام شافعی کے نزدیک روزہ نہ رکھنے کی اجازت سفر طاعت میں ہے نہ کہ سفر معصیت میں نیز امام شافعی کے نزدیک روزہ کی مطلق نیت کافی نہیں بلکہ تعیین ضروری ہے تاکہ بندہ کی طرف سے اختیار پایا جائے، الغرض جب مسافر اور مریض کو بدنی مشقتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو دینی مصلحتوں کی بناء پر بھی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جانی چاہیے مثلاً اگر مسافر اپنے اس سفر میں انتقال کر جائے تو اس سے اس موجودہ رمضان کے روزوں کا سوال نہ ہوگا کیونکہ ان کا افطار (روزہ نہ رکھنا) تو اس کے لئے جائز تھا لیکن سابقہ روزے جو اس کے ذمہ میں واجب تھے ان کا سوال ہوگا لہٰذا مسافر کی نظر میں جس طرح بدنی مصلحت یہ ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت ہے تو اس کے سامنے دینی مصلحت بھی ہے کہ اس موجودہ رمضان کے روزے رکھنے میں دینی مشقت ہے کہ اگر انتقال کر گیا تو سابقہ روزے ذمہ میں باقی رہ جائیں گے جن کا بارگاہ ایزدی میں مؤاخذہ ہوگا یہی حکم مریض کا بھی ہے لہٰذا مریض اور مسافر اپنے اس ماہ میں اگر مثلاً کسی دوسرے واجب روزہ کی جانب سے واقع کریں تو اس کا اختیار ہوگا اور جس واجب کی وہ حضرات نیت کریں گے وہی ادا ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

مسئلہ مذکورہ میں صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے یا نفل روزے کی نیت کی تو رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور مسافر کے نفل روزے کی نیت کرنے کے سلسلے میں امام صاحب سے دو روایتیں منقول ہیں ایک نفل کا ہی روزہ ادا ہوگا یا رمضان کا ادا ہوگا اور مریض کے سلسلے میں بھی ائمہ احناف کا اختلاف ہے کہ کیا واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا یا رمضان کا اس کی تفصیل نور الانوار اور حسامی میں آئے گی ان شاء اللہ، اور اگر مریض نفل روزہ کی نیت کرے تو تمام مشائخ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ نفل کا روزہ ادا ہوگا لیکن اگر مسافر و مریض مطلق نیت سے روزہ رکھیں گے تو بلا اختلاف رمضان ہی کا روزہ ہوگا

النحو والبلاغة: مایکون، ما موصول ہے مذکر، فی عنا لوی ای من صوم نوی المزاحم منہ نعت ہے اسم فاعل بمعنیٰ گانے ہال، ومن حکمہ خبر مقدم مابعد مبتدا موخر۔

وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِلْقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرِهَا وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ النِّيَّةِ لِوُجُودِ الْمُزَاحِمِ۔

ترجمہ

اور اگر شریعت نے روزہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو بندہ کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندہ نے رمضان کی قضاء کے لئے چند ایام کو متعین کرلیا تو وہ ایام قضاء کے لئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور قضاء رمضان ان ایام متعینہ میں اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں جائز ہوگی اور اس نوع (مامور بہ مضیق کہ جس کے لئے شریعت کی طرف سے کوئی وقت متعین نہ ہو) کے حکم سے یہ ہے کہ (یہاں) تعیین نیت مزاحم کے پائے جانے کی وجہ سے شرط قرار دی جائے گی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مامور بہ مضیق (معیار) کے لئے شریعت کی جانب سے کوئی زمانہ متعین نہ ہو جیسے رمضان کے روزوں کی قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے کیونکہ قضا اور کفارہ کی آیت مطلق ہے یعنی فعدۃ من ایام اُخر اور فصیام ثلثۃ ایام پہلی آیت قضا اور دوسری آیت کفارہ کے بیان میں ہے کہ کفارہ اور قضاء کے روزے ایام منہیہ اور حیض ونفاس کی حالت کے علاوہ کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں تو جب قضا روزوں اور کفارہ کے روزوں کا شریعت کی جانب سے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو ان کی ادائیگی کے لئے بندہ کے متعین کرنے سے کوئی وقت متعین نہیں ہوگا کیونکہ کسی بندے میں یہ ہمت نہیں ہے کہ اللہ کے حکم کو بدل کر مطلق کو مقید کردے لہٰذا اگر کوئی شخص قضائے رمضان کے لئے چند ایام متعین کرنے مثلاً یہ کہہ کر طے کرلے کہ میں قضا روزے شوال کے پہلے عشرہ میں رکھوں گا تو بندہ کے متعین کرنے سے قضاء کے لئے یہ دن متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں جس طرح قضا روزے رکھنا جائز ہے اسی طرح کفارے اور نفلی روزے رکھنا بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام متعینہ میں اور ان کے علاوہ دیگر ایام میں بھی جائز ہوگی، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جب قضا اور کفارہ اور نفل کے روزے کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں اور ان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو چونکہ مزاحمت (بھیڑ) پائی گئی، اس لئے اس نوع کا حکم یعنی مامور بہ مضیق جس کے لئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک روزہ کو رکھنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا مثلاً یوں کہے نویتُ القضاءَ یا نویتُ النذرَ وغیرہ، مطلق نیت کرلینا کافی نہیں ہوگا مثلاً نویتُ الصومَ کہہ دینا کافی نہ ہوگا اور نیت و تعیین رات سے کرنا ضروری ہے یعنی طلوع صبح صادق سے پہلے پہلے تک۔

شریعت کے کسی حکم کو متغیر کر دے مثلاً شارع نے کسی چیز کو مطلق رکھا ہو (جیسے روزۂ رمضان کی قضا یا کفارہ کے روزے) اور بندہ اس کو مخصوص دنوں کے ساتھ مقید کر دے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا لہٰذا اگر کسی آدمی نے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو نذر ماننا درست ہے اور اس کو اس متعین دن کا روزہ رکھنا بھی لازم ہے لیکن اگر اس متعین دن یعنی جمعہ کے دن میں بجائے نذر کا روزہ رکھنے کے رمضان کی قضا کا روزہ یا کفارۂ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے کیونکہ شارع نے قضاء اور کفاروں کے روزوں کو مطلق رکھا ہے جب جی چاہے رکھ لے، چنانچہ قضاء رمضان کے بارے میں فرمایا فعدۃ من ایام اخر اور کفارۂ یمین کے بارے میں فرمایا فصیام ثلثۃ ایام دونوں جگہ لفظ ایام مطلق ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے کسی بھی دن یہ روزے رکھے جا سکتے ہیں علاوہ ایام منہیہ اور ایام رمضان کے لہٰذا بندہ کو یہ حق اور اختیار نہ ہوگا کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو اس نذر مانے ہوئے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دے۔

خلاصہ: کسی بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دن کو نذر کے لئے متعین کر کے اس دن کے علاوہ بقیہ دنوں کو قضاء رمضان یا کفارہ کے لئے متعین کر دے کیونکہ اس طریقے میں قضاء اور کفارہ کے روزے جو عند الشرع مطلق تھے ان کو مقید کرنا لازم آ رہا ہے مثلاً صورت مذکورہ میں جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو متعین کرنا لازم آ رہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے جس کا بندہ کو اختیار نہیں ہے اس لئے مسئلہ یہ ہوگا کہ بندہ اس نذر مانے ہوئے دن میں اگر رمضان کی قضاء یا کفارۂ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ نفل روزہ بھی تو قضاء و کفارہ کے روزوں کی طرح مطلق ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہٰذا اگر نفل روزہ نذر مانے ہوئے دن میں رکھ لے تو جائز ہونا چاہیے جس طرح نذر مانے ہوئے دن میں قضاء و کفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن میں نذر ہی کا روزہ ہوگا نہ کہ نفل کا تو اس میں بھی شریعت کے حکم کو متغیر کرنا لازم آیا یعنی نفل روزہ کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آ رہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے۔ مصنف نے ولا یلزم الخ سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

الجواب. نذر ماننا کہ کسی دن کو اس کے لئے متعین کر لینا بندہ کا اپنا فعل اور تصرف ہے تو بندہ کا یہ فعل اس کے اپنے حق میں تو موثر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں لہٰذا کسی متعین دن میں روزہ کی نذر ماننے کی وجہ سے اس متعین دن میں نفل کا روزہ رکھنا غیر مشروع ہوگا، کیونکہ نفل بندہ کا اختیاری عمل ہے خواہ اس کو بغرض حصول ثواب ادا کرے یا ترک کرے لہٰذا اس نے متعین دن میں نذر مان کر اپنے حق میں یہ تصرف کیا ہے یعنی نفل جو اس کا اختیاری عمل تھا اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے لیکن متعین دن میں نذر ماننے کی وجہ سے شریعت کا حق مثلاً قضاء

دکفارہ وغیرہ مشروع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ بندہ کو اپنے حق میں تو دخل اندازی اور تغیر کا اختیار ہے نہ کہ شریعت کے حق میں بلکہ شریعت کے سامنے تو انسان کو سر تسلیم خم کر دینا چاہئے، کسی نے کیا خوب کہا ہے

جس حال میں تو رکھے تیری بندہ پروری ہے
میں اسی میں خوش ہوں جس میں میرے یار کی خوشی ہے

النحو واللغة: للعبد خبر مقدم مابعد مبتداء موخر۔ لا یلزم علی ھذا ای علی ان العبد لیس لہ تغییر حکم الشرع صامہ ای الیوم المنذور یستنذ (باب استفعال)

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ مَشَایِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِی الْخُلْعِ اَنْ لَا نَفَقَۃَ لَھَا وَلَا سُکْنٰی سَقَطَتِ النَّفَقَۃُ دُوْنَ السُّکْنٰی حَتّٰی لَا یَتَمَکَّنَ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِھَا عَنْ بَیْتِ الْعِدَّۃِ لِاَنَّ السُّکْنٰی فِیْ بَیْتِ الْعِدَّۃِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِہٖ بِخِلَافِ النَّفَقَۃِ۔

ترجمہ

اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ بندہ کا فعل ہر اس کام میں موثر ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے نہ کہ حق شرع میں) ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ جب شوہر اور بیوی نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا اور نہ سکنی تو اس شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی، یہاں تک کہ شوہر اس عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا اس لئے کہ عدت کے گھر میں رہائش کا مکان شریعت کا حق ہے لہذا بندہ اس حق کو ساقط اور ختم کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے (کہ وہ عورت کا اپنا حق ہے لہذا شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا)

تشریح: جب آپ یہ ضابطہ سمجھ چکے ہیں کہ بندہ کا تصرف اس کے اپنے حق میں تو موثر اور معتبر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں یعنی بندہ کو یہ اختیار نہیں کہ شریعت کے کسی حکم میں تغیر کرے جیسا کہ مصنف نے فرمایا فجاز ان یؤثر فعلہ فیما ھو حقہ لا فیما ھو حق الشرع لہذا ہمارے مشائخ نے اسی ضابطہ پر تفریع کرتے ہوئے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین نے خلع (خلع کہتے ہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ مال دے کر راضی کرے اور اس سے خلاصی و چھٹکارا پائے، خلع ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے) کے اندر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ عدت کا نفقہ ملے گا اور نہ ہی عدت گذارنے کے لئے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ تو ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یعنی عدت گذارنے کے لئے شوہر کے ذمہ عورت کے لئے گھر دینا لازم ہوگا لہذا شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو عدت کے گھر سے باہر نکالے کیونکہ عدت کے لئے گھر دینا شریعت کا حق ہے جیسا کہ خود عدت شریعت کا حق ہے، کما قال اللّٰہ تعالٰی لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الآیۃ کہ ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں گویا اخراج اور خروج دونوں کی نفی ہے برخلاف نفقہ کے کہ نفقہ شوہر کے ذمہ عورت کے لئے عورت کے اپنے آپ کو اس کی خدمت

نے لئے روک کے رکھنے کی بناء پر ہوتا ہے گویا نفقہ اجیر کی اجرت کے درجہ میں ہو گیا اور جس طرح مزدور کی مزدوری اس کا اپنا حق ہے اسی طرح نفقہ عورت کا اپنا حق ہے لہذا شرط لگانے کی وجہ سے بندہ اپنے حق کو تو ساقط کر سکتا ہے نہ کہ اس حق کو جو من جانب اللہ مقرر ہے لہذا شرط لگانے کی بناء پر نفقہ تو ساقط ہو جائے گا مگر سکنٰی ساقط نہ ہوگا۔

فائدہ: حاملہ کو اگر طلاق دیدی تو عدت کے اندر اس کو وضع حمل تک کا نفقہ دینا شوہر پر باجماع امت واجب ہے اسی طرح مطلقہ رجعیہ کا نفقہ بھی باجماع امت واجب ہے اور مطلقہ بائنہ ومطلقہ ثلثہ اور خلع سے نکاح فسخ کرانے والی کا نفقہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور دوسرے بعض ائمہ کے نزدیک شوہر پر واجب نہیں اور امام صاحبؒ کے نزدیک واجب ہے۔

فائدہ: عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عدت کا نفقہ شوہر پر معاف کر دے کیونکہ عدت کا نفقہ شوہر پر شیئاً فشیئاً واجب ہوتا ہے تو آئندہ کا نفقہ عورت کیسے معاف کر سکتی ہے۔

فصل: اَلْاَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلٰى حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ اِذَا كَانَ الْاٰمِرُ حَكِيْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَيَانِ اَنَّ الْمَأْمُوْرَ بِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُوْجَدَ فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهٗ.

ترجمہ

کسی شی کے کرنے کا حکم دینا مامور بہ کے حسن یعنی اس کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو اس لئے کہ حکم اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا پایا جانا مناسب ہے لہذا یہ امر حکیم، مامور بہ کے حسن وعمدگی کا تقاضا کرتا ہے

تشریح: کسی چیز کا حکم کرنا اس چیز کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو (صاحب حکمت ہو) نہ کہ بے وقوف، ظالم اور جاہل، کیونکہ کسی شی کا امر کرنا اس کے وجود کو طلب کرتا ہے اور طلب اسی مامور بہ کو کیا جاتا ہے جس میں صفت حسن وکمال ہو کیونکہ حکیم قبیح اور فحش چیزوں کا حکم نہیں کرے گا کیونکہ قبیح چیزوں کا حکم کرنا اس کی حکمت کے مخالف ہے قال اللہ تعالیٰ فی القرآن: اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الخ اِلٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ:

حسن وقبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

۱۔ جس چیز میں صفت کمال ہو وہ حسن ہے جیسے علم وشجاعت اور جس چیز میں صفت نقصان ہو وہ قبیح ہے، جیسے جہل وعداوت کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

خواہی کہ شود دل تو چوں آئینہ ... دہ چیز بروں کن از درون سینہ

حرص وامل وغضب ودروغ وغیبت ... بخل وحسد وریاء وکبر وکینہ

یہ سب کی سب صفات، صفات نقصان ہیں، دوسرا شعر ملاحظہ ہو، اس میں بھی سب صفات، صفات قبیحہ مذمومہ

اس کو ظاہر کرنے والی شریعت ہے۔ نہ کہ عقل البتہ اگر کوئی شخص عقل استعمال کرکے چیزوں کے حسن و قبح کو جاننا چاہے تو اللہ تعالیٰ حسن و قبح کا ادراک کرا دیتے ہیں من جد وجد (جس نے کوشش کی اس نے پایا) **فائدہ** اشاعرہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابو الحسن اشعری کی اتباع کرتے ہیں، ابو الحسن اشعری شافعی تھے، اور ماتریدیہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی اتباع کرتے ہیں متوفی ۳۳۳ھ اور یہ حنفی تھے۔

ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهٖ فِيْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهٗ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ أَدَاؤُهٗ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِإِسْقَاطِ الْأَمْرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ أَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ۔

ترجمہ

پھر حسن کے سلسلہ میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن بنفسہ (۲) حسن لغیرہ، پس حسن بنفسہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منعم کا شکر ادا کرنا اور سچ بولنا اور انصاف کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی طرح کی دیگر خالص عبادتیں، پس اس نوع یعنی مامور بہ حسن بنفسہ کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کی یعنی حسن لنفسہ کی ادائیگی اور بجا آوری واجب ہوگی تو وہ حسن لنفسہ ساقط نہ ہوگا مگر ادا کرنے سے، اور یہ حکم اس مامور بہ میں ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اور بہرحال وہ مامور بہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے **وعلی هذا الخ** اور اسی بناء پر (کہ جو چیز سقوط کا احتمال رکھتی ہے وہ ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا آمر کے اسقاط سے) ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو جائے تو واجب ادا کرنے سے ذمہ سے ساقط ہوگا یا آخر وقت میں جنون، حیض اور نفاس کے پیش آنے سے، اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے اور واجب، وقت کے تنگ ہونے اور پانی اور لباس وغیرہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

تشریح: مامور بہ کی باعتبار حسن کے دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔

حسن لعینہ: وہ مامور بہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں حسن اور اچھائی ہو نہ کہ غیر کی وجہ سے اس میں اچھائی آئی ہو جیسے اللہ پر ایمان لانا، اور ایمان لانا مامور بہ ہے قرآن میں ہے یا ایها الذین آمنوا آمنوا ای اثبتوا علی الایمان اور یہ حسن بنفسہ اس لئے ہے کہ ایمان میں دائمی نجات اور کامیابی ہے، دوسری آیت ہے آمنوا باللہ ورسولہ (پ ۲۸) اسی طرح حدیث میں ہے یا ایها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا، اسی طرح اپنے منعم محسن (اللہ

کے ساتھ ساتھ اس کا حسن بھی ساقط ہو گیا لہٰذا اگر کوئی عورت بحالت حیض ونفاس نماز پڑھے تو اس پر کوئی اجر نہیں ملے گا بلکہ شریعت کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر قابل ملامت بھی بن جائے گی لیکن اگر نماز میں اختیاری یا غیر اختیاری طریقے سے اتنی تاخیر ہو گئی کہ وقت نماز تنگ ہو گیا کہ اتنے تھوڑے وقت میں نماز ادا نہ ہو سکے گی تو نماز معاف نہیں ہوگی بلکہ قضاء پڑھنی پڑے گی اسی طرح وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تیمم کرکے نماز پڑھے اسی طرح اگر لباس نہ ہو تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ ننگا نماز پڑھے یا اس کے علاوہ مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو نماز معاف نہ ہوگی بلکہ حکم یہ ہے کہ تحری کرکے نماز پڑھے لہٰذا مطلق عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ ان عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط ہوگا جو شارع کے نزدیک معتبر ہیں جن کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے ابھی ابھی آچکی ہے یعنی جنون، حیض ونفاس وغیرہ اور ان عوارض کی قدرے تفصیل تسہیل الاصول کے آخر میں گذر چکی ہے۔

اختیاری مطالعہ

التحقیق والتعلیق: منعم باب افعال سے صیغہ اسم فاعل نعمت پہنچانے والا سقوط (ن) مصدر گرنا، ختم ہونا، اعترض باب افتعال کا مصدر پیش آنا، ضیق (ض) مصدر فتح الضاد وبکسر یا تنگ ہونا، فحکم ھذا النوع مبتداء مابعد خبر۔

فائدہ: زکوٰۃ، روزہ اور حج حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہیں اگرچہ یہ تینوں حسن لغیرہ کے مشابہ ہیں، کیونکہ زکوٰۃ میں بظاہر اضاعت مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے اس میں اچھائی آگئی اور روزہ میں بظاہر نفس کو بھوکا مارنا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے اس میں حسن اور اچھائی آگئی اور حج میں بظاہر تعب، اضاعت مال اور سیر وسیاحت ہے مگر اس کے اندر شرف بیت اللہ کی وجہ سے حسن وخوبی آگئی مگر چونکہ حسن لعینہ اصل ہے اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ اشیاء کو اسی کے ساتھ لاحق کردیا اور دوسری بات یہ ہے کہ ان مذکورہ تینوں چیزوں کے واسطے چونکہ بندے کے اپنے اختیار میں نہیں ہیں اس لئے وہ واسطے کالعدم ہیں مثلاً زکوٰۃ کہ اس میں حسن وخوبی فقیر کی حاجت روائی کے اعتبار سے ہے مگر فقیر کی حاجت روائی اللہ کی پیدا کردہ ہے بندے کے اختیار میں نہیں ہے اسی طرح روزہ کا مقصد دفع شہوت نفس ہے چونکہ بھوک سے سرکش نفس قابو میں آجاتا ہے مگر شہوت نفس جو روزہ کی حسن وخوبی کا واسطہ ہے اللہ کا پیدا کردہ ہے اسی طرح حج میں شرف وعظمت بیت اللہ کے شرف وعظمت کی بناء پر ہے مگر یہ واسطہ بھی شرف وعظمت اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے، انسان کے اختیار میں نہیں ہے لہٰذا جب مذکورہ تینوں چیزوں روزہ، زکوٰۃ اور حج کے واسطے انسان کے اختیاری نہیں ہیں تو یہ واسطے کالعدم ہیں اور یہ تینوں چیزیں حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہیں۔

اجوبہ: قولہ الصلوٰۃ صلاۃ حسن لعینہ وحسن لغیرہ میں سے حسن لعینہ ہے اور حسن لعینہ کی دونوں قسموں (محتمل السقوط اور غیر محتمل السقوط) میں سے محتمل السقوط ہے۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا إِلٰى أَدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ.

میری کہانیاں سننے والوں کو تم دیکھتا ہیں کہ نا چیز ہو گئے ہو لیکن وہ باکمال ستم رسیدہ ہم نشیں دو میں اثر کر دو لیکن میں وہ
ذمہ کو ہم دیکھے مٹی کے اندر پھول کی وجہ سے خوشبو آنے لگی۔

النحو واللغة. **مُفْضِیًا** (افعال) پہنچانے والا مصدر افضاء۔ کونہ مفضیا ترکیب میں کونہ مصدر کا اسم ہے اور مفضیا خبر۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰى اَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلٰى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ لَا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُكْرَهًا اِلٰى مَوْضِعٍ اٰخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُوْنُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذٰلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّيًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ (مامور بہ حسن لغیرہ) اس واسطے کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتی کہ سعی الی الجمعہ اس شخص پر واجب نہیں ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور اس شخص پر وضو واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ **ولو سعی الخ** اور اگر کسی شخص نے جمعہ کے لئے سعی کی پھر اقامت جمعہ یعنی نماز جمعہ پڑھنے سے پہلے اس کو زبردستی دوسری جگہ اٹھا لیا گیا (یعنی جامع مسجد کے علاوہ اس کو دوسری جگہ پہنچا دیا گیا) تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ شخص (پہلے ہی سے) جامع مسجد میں معتکف ہو تو سعی اس سے ساقط ہو جائے گی اور اسی طرح (سعی کی طرح) اگر اس نے وضو کیا پھر وہ نماز ادا کرنے سے پہلے محدث ہو گیا (یعنی وضو ٹوٹنے کی وجہ سے بے وضو ہو گیا) تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہوگا اور اگر وہ شخص نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح۔ ابھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے جس میں غیر کے واسطے سے حسن و خوبی آتی ہے تو حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس غیر (واسطہ) کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا لہذا جس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے مثلاً مریض و مسافر پر تو اس پر سعی بھی واجب نہیں ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً حیض یا نفاس والی عورت تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص نے جس پر جمعہ واجب تھا سعی الی الجمعۃ کی مگر ادائیگی جمعہ سے پہلے بحالت اکراہ اس کو کہیں اور پہنچا دیا گیا تو چونکہ ابھی تک مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادائیگی جمعہ لہذا اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو چونکہ اس کو سعی کی ضرورت ہی نہیں ہے لہذا اس سے سعی کا حکم ساقط ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ یہاں سعی کا مقصود خود بخود حاصل ہے یعنی نماز جمعہ کے وقت جامع مسجد میں حاضر رہنا، علیٰ ہذا القیاس اگر وضو کرنے کے بعد ادائیگی نماز سے پہلے حدث لاحق ہو گیا تو چونکہ ابھی مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادائیگی

صلوٰۃ ادا اور وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقصود حاصل ہے یعنی نماز کے وقت باوضو ہونا، خلاصہ یہ ہے کہ حسن لغیرہ میں جس واسطہ کی وجہ سے حسن (خوبی) آتی ہے اگر مکلف سے وہ واسطہ ساقط ہو جائے تو ذوالواسطہ بھی ساقط ہو جائے گا جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہو گیا۔

وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذٰلِكَ مَأْمُوْرًا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُفْضِيْ إِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں کیونکہ حد جنایت (گناہ) سے روکنے کے واسطے سے حسن ہے اور جہاد کافروں کے شر کو دفع کرنے اور کلمۃ الحق یعنی اللہ کے دین کا بول بالا کرنے کے واسطے سے حسن ہے اور اگر ہم واسطہ یعنی جنایت اور کفار کے شر نہ رہنے کو فرض کر لیں تو حد اور قصاص اور جہاد میں سے کوئی بھی مامور بہ نہیں رہے گا اسلئے کہ اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر جو لڑائی اور محاربہ کی طرف پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس کفر (کی بنا) پر امام المسلمین کے اوپر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تشریح اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب قریب حدود و قصاص اور جہاد ہیں۔ یہاں سے مصنف حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان شروع کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کے واسطے سے مامور بہ میں حسن (خوبی) آتی ہے وہ مامور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا ہو جائے، اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے جیسے حدود، قصاص اور جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود اور قصاص میں فی نفسہ کوئی حسن و خوبی نہیں ہے کیونکہ حدود و قصاص میں انسان کو سزا دینا اور ہلاکت میں ڈالنا ہے مگر حدود میں جنایت اور معاصی سے روکنے کے واسطے سے حسن آ گیا ہے کہ لوگ ان عبرتناک سزاؤں سے عبرت پکڑیں اور آئندہ معاصی اور جرائم کے ارتکاب سے احتراز کریں، اسی طرح قصاص میں ارتکاب قتل سے باز رہنے کے واسطے سے حسن آ گیا قرآن شریف میں ہے ولکم فی القصاص حیوۃ اور حدود و قصاص سے جو مقصود ہے وہ خود بخود مامور بہ یعنی حدود و قصاص کے ساتھ ساتھ ادا ہو جاتا ہے اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل کرنا نہیں پڑتا یعنی حدود قائم کرنے سے لوگ خود بخود جرائم اور معاصی سے رک جاتے ہیں اور قصاص کی وجہ سے دوسرے لوگ خود بخود ارتکاب قتل سے باز رہتے ہیں۔ اسی طرح جہاد میں فی نفسہ کوئی حسن و خوبی نہیں ہے بلکہ اس میں بندوں کو سزا دینا، مال

چھیننا قتل و غارت کرنا ہے مگر کفر کے شر کو دفع کرنے اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے اس میں حسن و خوبی آگئی کسی نے کیا خوب کہا ہے:

تو سمجھتا ہے اگر مذہب سے محروم جہاد کا مزہ کر لے اب جہاد فی سبیل اللہ کا
اٹھ کے بیڑا غرق کردے تو ہر اک گمراہ کا سر کچل دے بڑھ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

اور جہاد سے جو مقصود ہے وہ خود بخود با مور بہ یعنی جہاد کے ساتھ ساتھ ادا ہو جاتا ہے اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا یعنی جہاد کرنے سے خود بخود کفار کا شر ختم ہو جاتا ہے اس شر کو مستقل طور پر دفع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور خود بخود جہاد سے اعلاء کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے بالفاظ دیگر مامور بہ کے ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو جاتا ہے مقصود کو علیحدہ سے ادا نہیں کرنا پڑتا یہی قسم حسن لغیرہ کی قسم ثانی ہے، جس کی طرف ہم نے ماقبل میں اشارہ کیا تھا۔

ولو فرضنا الخ اللہ اگر واسطے وسعت فرض کرلیں یعنی اگر واسطے نہ رہیں تو تو دو امر جاتا ہے یعنی مذکورہ چیزیں حدود وقصاص اور جہاد مامور بہ بھی نہیں۔ یعنی مثلاً اگر معاصی وجنایات نہ ہوں تو حدود وقصاص بھی واجب نہ ہوں اور اگر کفار کا شر جو مفضی الی النزاع والفساد ہے نہ رہے تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا۔

نوٹ: کفار کے شر کا نتیجہ مسلمانوں کو قولاً و عملاً تکلیف پہنچانا ہے، قال اللہ تعالیٰ ان یثقفوکم یکونوا لکم اعداء ویبسطوا الیکم ایدیہم والسنتہم بالسوء "اگر کفار تم پر غالب آجائیں تو وہ تمہارے دشمن بن جائیں اور تمہاری طرف اپنے ہاتھ اور اپنی زبانوں کو برائی سے پھیلائیں"۔

فائدہ: مصنف کی عبارت والقریب من ھذا النوع پر ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس قسم کو حسن لغیرہ کے قریب فرمایا اور کسی شئ کا قریب اس کا غیر ہوتا ہے معلوم ہوا یہ قسم حسن لغیرہ کا غیر ہے یعنی حسن لعینہ ہے حالانکہ یہ مراد لینا بالکل غلط ہے کیونکہ جہاد اور حدود اور قصاص حسن لعینہ نہیں ہیں تو مصنف کی عبارت والقریب الخ کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے کہ حسن لغیرہ کی قسم اول میں چونکہ مامور بہ کو ادا کرنے سے غیر ادا نہیں ہوتا بلکہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ادا کرنا پڑتا ہے اور اس قسم میں جہاد اور حدود و قصاص کو ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے تو گویا اس آخری قسم کے اندر معنی غیر کچھ کمی پائی گئی کیونکہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ادا نہیں کرنا پڑتا تو اس معنی کی کمی کی وجہ سے اس کو حسن لغیرہ کے قریب کہہ دیا اور اگر مصنف وکذلک الحدود والقصاص والجہاد کہہ دیتے تو بہت ہی اچھا رہتا اس صورت میں کوئی خلجان باقی نہ رہتا۔

النحو واللغۃ: زجر (ن) روکنا، منع کرنا جنایۃ (ض) مصدر، گناہ کرنا، الکفرۃ، کافر کی جمع الاعراب مصدر از افعال، عرب بنانا، الاعراب بدوی۔

فصل الواجب بحکم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارۃ عن تسلیم عین الواجب الی مستحقہ والقضاء عبارۃ عن تسلیم مثل الواجب الی مستحقہ ثم الاداء نوعان کامل

وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ اِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا

ترجمہ

اور امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں ۱ ادا، ۲ قضا۔ پس ادا یعنی واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے اور قضا مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے، پھر ادا کی دو قسمیں ہیں ۱ کامل ۲ قاصر۔ پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو مشتری کی جانب عیب سے خالی سپرد کرنا جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے (یعنی سلیما عن العیب کا) اور غاصب کا سامان مغصوب کو ایسا ہی سپرد کرنا (واپس کرنا) جیسا اس کو غصب کیا تھا۔

تشریح: امر سے ثابت ہونے والی شئی کی دو قسمیں ہیں امر کے لئے خواہ صریح صیغہ استعمال کیا جائے جیسے اقیموا الزکوٰۃ یا امر کے معنی مطلوب ہوں جیسے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ یعنی لوگوں پر اللہ کے واسطے خانہ کعبہ کا حج ہے۔ الفرض الواجب بحکم الامر کی دو قسمیں ہیں: ۱ ادا ۲ قضا۔

ادا کی تعریف: عین واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا جیسے نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا۔

قضا کی تعریف: مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقت کے نکل جانے کے بعد ادا کرنا۔ **نوٹ:** اصطلاح شرع میں لفظ ادا بمعنی قضا اور قضا بمعنی ادا استعمال ہو جاتا ہے، جیسے **فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا** الخ میں قضا بمعنی ادا ہے پھر ادا کی دو قسمیں ہیں ۱ ادا کامل ۲ ادا قاصر۔

ادا کامل کی تعریف: مامور بہ کو ان صفات کے ساتھ ادا کرنا جن صفات کے ساتھ وہ مشروع یا واجب ہوا ہے جیسے فرض نماز کو جماعت کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کرنا اور باوضو طواف کرنا، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ سے متعلق تھیں، بقیہ مثالیں حقوق العباد سے متعلق ہیں، جیسے بائع کا مشتری کو اسی مبیع سپرد کرنا جو عیب سے خالی ہو جیسا کہ عقد کا مقتضیٰ بھی یہی ہے، اسی طرح غاصب کا غصب کردہ شئی کو اس کے مالک کے پاس اسی صفت کے ساتھ ادا کرنا جس صفت کے ساتھ وہ شئی عند الغصب متصف تھی یعنی شئی مغصوب جیسی تھی ویسی ہی واپس کرنا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: بحکم الامر میں اضافت بیانیہ ہے۔

قوله مثل الواجب مماثلت کہتے ہیں دو چیزوں کا نوع میں شریک ہونا مجانست، مشاکلت، مشابہت کی تعریف یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جو حضرات تعریف دیکھنا چاہیں وہ "مشکل ترکیبوں کا حل" میں دیکھیں۔

فائدہ جمہور احناف اور بعض اصحاب شافعی اور اہل حدیث کہتے ہیں کہ جس نص سے ادا واجب ہوا ہے اسی سے قضا کا بھی ہوا ہے مثلاً مامور بہ اگر وقت میں ادا کر لیا تو ادا ہے ورنہ قضا، شوافع کے یہاں قضا کے لئے نص جدید کا ہونا ضروری ہے جیسے نماز کی قضا کیلئے حدیث ہے **مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا** اور روزہ کی قضا کے لئے یا

بھا الذین امنوا کتب علیکم الصیام نص ہے اور قضا کے لئے دوسری نص ہے یعنی فعدۃ من ایام اخر جاری طرف سے جو سبب ہے کہ یہ نص اثبات شی کے لئے ہے جو کہ واجب قضا کے لئے۔

فائدہ: قولہ عین الواجب ای بے واجب اور فرض دونوں مراد ہیں۔

فائدہ: قولہ تسلیم عین الواجب یہ ہر ایک چیز کا اس کے مناسب حال ہوگا یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شی جس کا ادا کیا جانا ہو وہ حسی ہو اور قرآن ہونا یہ ہوگی سے مراد اس کی ادائیگی ہے۔

فائدہ اگر کوئی اعتراض کرے کہ فرضیت نماز کی آیت قرآن میں مطلق ہے یعنی اقیموا الصلوٰۃ اس میں جماعت کی قید نہیں ہے اسی طرح طواف کی آیت ولیطوفوا بالبیت العتیق مطلق ہے طہارت کی قید نہیں ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ امر جو یعنی صلوٰۃ مجمل ہے حدیث سے اس کے اعمال کی وضاحت ہوگئی چنانچہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ شریف کے پاس حضرت جبرئیل نے دو دفعہ میری امامت کی ظاہر ہے کہ امامت جماعت کی نمازوں میں ہوتی ہے اسی طرح طواف کے بارے میں حدیث میں فرمایا والطواف حول البیت صلوٰۃ اور صلوٰۃ بغیر وضو کے نہیں ہوگی پس معلوم ہوا کہ نماز کا ثبوت جماعت کے ساتھ ہے اور طواف کا ثبوت وضو اور طہارت کے ساتھ ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبَهٗ فَاَلْبَسَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَالْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ اٰجَرَهٗ مِنْهُ اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ۔

ترجمہ

اور اس نوع یعنی ادائے کامل کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل طور پر ادا کرنے کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا وعلی ھذا الخ اسی حکم (جو حکم ابھی ذکر کیا گیا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب غاصب مغصوب چیز کو اس کے مالک کو فروخت کردے یا مغصوب شی کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس مغصوب کو مالک کو ہبہ کردے اور اس کو سپرد کردے تو وہ غاصب (مغصوب سامان کی واپسی کی) ذمہ داری سے نکل جائے گا اور مذکورہ امور میں سے ہر امر مثلاً بیع، رہن، ہبہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا اور وہ قید لغو ہو جائے گی جس کی اس نے قولاً صراحت کی ہے یعنی بیع اور ہبہ کی قید۔ ولو غصب الخ اور اگر غاصب نے کھانا غصب لیا پھر اس کھانے کو اس کے مالک کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کھانا ہے یا کپڑا غصب کیا پھر اس کپڑے کو اس نے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا۔ والمشتری الخ اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر مبیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا یا مبیع کو اس کے پاس رہن رکھ دیا یا مبیع بائع کو کرایہ پر دیدی یا مبیع (جو بیع فاسد سے خریدی تھی) کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا یا بائع

خرابی آگئی ہو مثلاً ایسی شرط لگادی جس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو (جبکہ مبیع غلام وغیرہ ہو) جیسے مشتری یہ شرط لگادے کہ میں یہ غلام آپ کے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو آپ آزاد کریں گے یا اس کو مدبر یا مکاتب بنائیں گے گویا ایسی شرط لگادی گئی جس کا عقد بیع مقتضی نہ ہو لہٰذا اس کا حکم یہ ہے کہ اس مبیع پر جب مشتری کا قبضہ ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے مگر اس کا استعمال اس کے لئے درست نہیں ہوگا بلکہ ایسی بیع کا توڑنا ضروری ہے لہٰذا اگر مشتری نے اس مبیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا (عاریت میں بعد انتفاع شئی کو مالک کے پاس لوٹانا ضروری ہوتا ہے) یا بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا بائع کو کرایہ پر دے دیا یا بائع کو وہ سامان فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو وہ سامان سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں گویا مشتری نے اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا یعنی اس نے بیع فاسد کو توڑ دیا اور مبیع کو بائع کے پاس پہنچا کر اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا لہٰذا مذکورہ شکلوں میں بیع، ہبہ اور اس جیسی تمام قیودات لغو اور بے کار ہو جائیں گی لہٰذا جب یہ قید لغا بے کار ہو گیا تو گویا مبیع اس کے مالک یعنی بائع کے پاس پہنچ گئی لہٰذا بیع کی قید لگانے کی وجہ سے ملک مبیع پر کوئی ثمن واجب نہ ہوگا اور عاریت کی قید سے مشتری کے پاس اس کا لوٹانا ضروری نہ ہوگا اور ہبہ کی قید سے ملک یعنی موہوب لہ پر واہب کا کوئی احسان نہ ہوگا وغیرہ کرایہ کی قید سے اس پر کرایہ دینا ضروری نہ ہوگا وغیرہ وغیرہ

النحو واللغة: بطل (ن) الشئی باطل ہونا۔ ما صرح بہ: موصول مع صلہ کے فاعل من البیع والھبة وغیرہ ما کا بیان، یہدی (ض) رہن (ف) گروی رکھنا۔

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهِ نَحْوَ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْأَرْكَانِ أَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ

ترجمہ

اور بہرحال ادائے قاصر تو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے نماز جو تعدیل ارکان یعنی اطمینان و سکون کے بغیر ادا کی گئی ہو، جیسے طواف درانحالیکہ طواف کرنے والا بے وضو ہو اور مبیع کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ مبیع قرض یا کسی جرم کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب شئی کو لوٹانا درانحالیکہ وہ قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو (یعنی مغصوب کا قصاصاً خون بہانا مباح ہو گیا ہو) (مغصوب) دین یا جرم کے ساتھ اس سبب کی وجہ سے مشغول ہو جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا ہے اور کھرے دراہم کے بجائے کھوٹے دراہم دینا جب کہ دائن کو اس کا علم نہ ہو (یعنی کھوٹے ہونے کا)

تشریح: ادائے قاصر کی تعریف: ادائے قاصر کی تعریف یہ ہے کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے

ساتھ ادا کرنا (نہ کہ ذات میں نقصان کے ساتھ) اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمالیجئے ۱ نحو الصلوٰۃ الخ جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا ادا قاصر ہے اور تعدیل ارکان کی تشریح اور اس کا حکم ہم نے مع حوالہ بیان کردیا ہے اور کچھ بیان آگے آرہا ہے۔ ۲ او الطواف الخ اسی طرح بحالت حدث یعنی بے وضو طواف کرنا ادا قاصر اور ناقص ہے اور واجب طواف طواف زیارت ہے لہٰذا طواف زیارت جب باوضو کرنا واجب ہے تو بے وضو طواف کرنے میں صفت میں نقص پایا گیا لہٰذا یہ طواف ادا قاصر ہوا نہ کہ کامل، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ میں تھیں ۳ ورد المبیع الخ حقوق العباد میں ادا قاصر کی مثال یہ ہے کہ مثلاً جس وقت عقد بیع ہوا اس وقت مبیع صحیح سالم تھی مگر جس وقت بائع نے اس مبیع مثلاً غلام کو مشتری کے پاس پہنچایا تو اس وقت وہ غلام مدیون تھا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کردیا ہو تو اتنا ہی مال اس کے ذمہ میں دین ہوگیا لہٰذا اب یہ مبیع (غلام) مشغول بالدین ہے یا اس نے کوئی جنایت یعنی کوئی گناہ کرلیا تھا مثلاً کسی کا ہاتھ توڑ دیا یا کسی کو قصداً قتل کردیا تو چونکہ اب قصاص میں اس مبیع یعنی غلام کو بھی قتل کیا جائے گا یا اس کا بھی ہاتھ توڑا جائے گا لہٰذا یہ غلام مشغول بالجنایت ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں بائع کا مشتری کے پاس اس مبیع کو پہنچانا ادا قاصر ہے کیونکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کی جانب مبیع کو صحیح سالم پہنچاتا حالانکہ بائع اس مبیع کو صفت نقصان کے ساتھ پہنچا رہا ہے یعنی سلامتی عن العیب کی صفت معدوم ہوگئی لہٰذا مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو مبیع کو بائع کے پاس لوٹا دے اور اپنا پورا ثمن واپس لے لے یا پھر بائع کو کل ثمن دے کر عیب دار مبیع کو اپنے پاس رکھ لے کیونکہ صفت عمدگی کے بدلے میں ثمن کم نہیں کیا جاتا اور اگر یہ عیب دار مبیع مشتری کے پاس کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوجائے تو اب بائع بری مانا جائے گا کیونکہ اس نے مبیع کو ادا کردیا ہے گو صفت نقصان ہی کے ساتھ سہی اور اگر مبیع اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کردی جائے جو جنایت اس نے بائع کے پاس کی تھی تو اب بائع ہی ذمہ دار ہوگا یعنی بائع پر مشتری کا ثمن لوٹانا واجب ہوگا کیونکہ یہ ایسا ہوگیا گویا بائع نے مشتری کے پاس مبیع بھیجی ہی نہیں اور اس ہلاکت مبیع کی نسبت اس کے اول سبب یعنی جنایت کی جانب کی جائے گی جو اس نے بائع کے پاس کی تھی اور یہی تمام تر صورتیں غصب کی شکل میں بھی ہیں یعنی غاصب کا شئ مغصوب کو اس حال میں واپس لوٹانا کہ وہ شئ مغصوب (مثلاً غلام) کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہوگیا تھا یعنی جس وقت غاصب نے اس غلام کو غصب کیا تھا تو اس وقت وہ غلام صحیح سالم تھا مگر پھر غاصب کے پاس آکر اس نے کسی کو قصداً قتل کردیا تو اب یہ غلام مباح الدم ہے یعنی قصاص میں اس کا خون بہانا مباح ہوگیا ہے یا غلام نے کسی کا ہاتھ توڑ دیا تو اب یہ غلام مشغول بالجنایت ہے یا وہ غلام مشغول بالدین ہوگیا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کردیا تو اتنا ہی مال غلام کے ذمہ میں دین ہوگیا تو ان تمام صورتوں میں غلام کی واپسی ادا قاصر ہے اور مالک کو وہی اختیارات ہیں جو مشتری کو ہیں کما مر آنفاً یعنی مالک اس غلام کو غاصب کے پاس واپس کردے اور اس سے اس غلام کی قیمت وصول کرلے اب دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ اگر مالک کے پاس پہنچ کر وہ غلام کسی آفت سماوی سے مرگیا تو غاصب بری مانا جائیگا کیونکہ اس نے شئ مغصوب کو ادا کردیا ہے گو صفت نقصان کے ساتھ ہی سہی لیکن اگر غلام قصاص میں مارا گیا یا اس دین کی

وجہ سے فروخت کر دیا گیا جو کہ اسکے ذمہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے واجب ہوا تھا تو ان دونوں صورتوں میں مالک غلام اپنے غلام کی قیمت غاصب سے وصول کرے گا کیونکہ غلام کی ہلاکت کی نسبت اس کے اول سبب کی طرف جائے گی یعنی اس جنایت کی طرف جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی لہذا غاصب کی یہ ادائیگی کالعدم قرار دی جائیگی اور غاصب سے غلام کی قیمت وصول کی جائے گی۔ قولہ وان ادی الزیوف الخ مدیون یعنی مقروض نے دین ادا کرتے وقت دائن یعنی قرض خواہ کو بجائے اچھے سکے دینے کے کھوٹے سکے دے دیئے، وہ سکے جن کو تجارتی لوگ تو لے لیتے ہیں مگر بیت المال نہ لیتا ہو تو یہ ادا قاصر ہے کیونکہ صفت جودگی میں نقص اور قصور پایا گیا مگر یہ حکم (ادا قاصر ہونا) اس شکل میں ہے جب دائن کو یہ خبر نہ ہو کہ یہ سکے کھوٹے ہیں کیونکہ اگر اس کو یہ خبر ہو جاتی تو وہ کھوٹے سکے لینے پر راضی ہی نہ ہوتا تو ادا متحقق ہی نہ ہوتی نہ کامل نہ قاصر بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اذا لم یعلم الدائن کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دائن کو کھوٹے سکوں کا علم ہو جائے اور وہ کھوٹے سکے ہی قبول کرے تو یہ ادا، ادا کامل ہوگی نہ کہ قاصر کیونکہ اس نے کھوٹے ہونے کو جاننے کے باوجود رضامندی کے ساتھ ان کو قبول کیا ہے مگر یہ بات زیادہ صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ادا کامل میں یہ ضروری ہے کہ شئی واجب بعینہ جن صفات کے ساتھ واجب ہوا ہے انہی صفات کے ساتھ ادا کی جائے لہذا اذا لم یعلم الدائن کی وہی توضیح صحیح ہے جو پہلے ذکر کی گئی ہے یعنی اگر دائن کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ سکے کھوٹے ہیں تو وہ ان کو قبول ہی نہ کرتا لہذا ادا ہی متحقق نہ ہوتی نہ کامل اور نہ قاصر لہذا اذا لم یعلم الدائن کی قید ادا قاصر کے تحقق کے لئے ہے

فائدہ: دین اور قرض میں فرق: دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہوا اور قرض جو ادھار لئے جاتے ہیں۔

النحو واللغۃ: محدثا (افعال) احدث الرجل باحداث کرنا، الزیف کھوٹا جمع زیوف الجید کی ضد جمع جیاد جمع الجمع جیادات وجیائد الدائن (ض) دان دینا قرض دینا۔

وحكم هذا النوع انه ان امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به والا يسقط حكم النقصان الا في الاثم وعلى هذا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلاة لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط ولو ترك الصلاة في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعا وقلنا في ترك قراءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين انه ينجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا ينجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی ادائے قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان وقصور کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو وہ نقصان مثل کے ذریعہ پورا ہو جائے گا ورنہ نقصان (کی تلافی) کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ کے سلسلہ میں (ساقط نہیں ہوگا بلکہ بندہ

گناہگار ہوگا) اور اسی اصل مذکور (جو حکم ابھی مذکور ہوا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کردی جائے گی اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو صرف بندہ گناہگار ہوگا) پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جب کوئی شخص نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کردے تو اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے پس تدارک و تلافی ساقط ہو جائے گی اور اگر ایام تشریق میں نماز کو ترک کردیا پھر غیر ایام تشریق میں متروکہ نماز کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ غیر ایام تشریق کے لئے شرعاً آواز کے ساتھ تکبیر نہیں ہے وعلیٰ ہذا الخ اور قرأت فاتحہ اور قنوت اور تشہد اور تکبیرات عیدین کو ترک کرنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ امور مذکورہ کے ترک کا نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر فرض طواف (طواف زیارت) بحالت حدث کیا (یعنی بے وضو) تو یہ نقصان دم (دینے) سے پورا ہو جائے گا اور دم اس نقصان کا مثل شرعی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اداء قاصر کا حکم بیان فرماتے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کردی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا جو کہ اداء قاصر میں ہوا تھا یعنی اداء قاصر کے اس نقصان کی وجہ سے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر ذمہ میں گناہ باقی رہے گا مصنفؒ نے وعلیٰ ہذا الخ کہہ کر اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر نماز میں تعدیل ارکان چھوٹ گیا تو چونکہ اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہٰذا بندہ سے اس کی تلافی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا اور علاوہ گناہ کے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور تعدیل کی تلافی اس لئے ممکن نہیں کیونکہ تعدیل ایک وصف ہے اور تنہا وصف کی ادائیگی بغیر ذات کے ممکن نہیں ہے اور اگر دوبارہ پوری نماز تعدیل ارکان کے ساتھ پڑھی جائے یا کوئی مخصوص رکن تعدیل کے ساتھ ادا کیا جائے تو اب بھی پہلی نماز کی کمی پوری نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں نمازیں جدا جدا ہیں اور شریعت نے اس نقصان کی تلافی کا یہ طریقہ بیان بھی نہیں کیا کہ تعدیل ارکان کے ترک پر اعادۂ صلوٰۃ کیا جائے نیز اس شکل میں نقض اصول لازم آرہا ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو اور یہاں وصف کے باطل ہونے سے اصل کا ابطال لازم آرہا ہے اور عقل میں بھی یہ بات آتی ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل باطل ہو مثلاً ایک حافظ قرآن جس کو بہت عمدہ قرآن شریف یاد ہو اگر اس کا انتقال ہو جائے تو دیکھئے اصل ذات کے انتقال سے اس کی صفت بھی فوت ہوگئی اس کے برخلاف اگر اس کی وہ صفت (قرآن شریف عمدہ یاد ہونا) فوت ہو جائے مثلاً وہ قرآن شریف کو بھول جائے تو اس صفت عمدگی کے فوت ہونے سے اصل ذات کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ وہ اب بھی زندہ ہے لہٰذا اگر وصف یعنی تعدیل ارکان کے باطل اور فوت ہونے کی وجہ سے اصل یعنی ارکان صلوٰۃ کو لوٹایا جائے تو اصل کا ابطال لازم آیا اور یہ عقل کے خلاف ہے لہٰذا یہاں قلب معقول بھی ہوا جو درست نہیں ہے الغرض جب تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً نہ شرعاً تو مثل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور صرف گناہ باقی رہے گا اور شرعاً اس کا مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ شریعت نے اس کا کوئی بدل بیان نہیں کیا

کوئی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اموال ربویہ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جیّدها ورديّها سواءٌ کہ ان کا عمدہ اور ردی برابر ہے اور مصنفؒ نے فهلك عند القابض کی قید اس لئے لگائی کیونکہ اگر دائن کے پاس وہ سکے موجود ہوں تو وہ ان کو واپس کر کے اچھے سکوں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سکوں کے ہلاک ہونے کے بعد بھی دائن کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کھوٹے سکے مدیون کو دیکر عمدہ اور کھرے سکے وصول کرلے کیونکہ اس کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح وصف سے بھی وابستہ ہے اس لئے مثل مقبوض سکے واپس کر کے عمدہ سکے وصول کرلے۔

ؒ ولو سلم العبد الخ اس مسئلہ کو شارح نے بالتفصیل ادائے قاصر کی تعریف بیان کرنے کے بعد ورد البيع مشغولا بالدين کے ضمن میں صفحہ ۔۔۔ پر بیان کردیا ہے، مختصر یہ ہے کہ اگر غاصب نے صحیح سالم غلام غصب کرنے کے بعد اس کو مالک کے پاس یا بائع نے مشتری کے پاس غلام کو اس حال میں سپرد کیا کہ وہ اس جنایت کی بدولت جو اس نے غاصب یا بعد البیع بائع کے پاس کی تھی مباح الدم ہوگیا، پھر مالک کے پاس یا مشتری کے پاس وہ غلام ہلاک ہوگیا تو چونکہ نفس ادا تحقق پائی گئی اس لئے مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کردیا گیا جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی تو اس ہلاکت غلام کی نسبت اس کے اول سبب یعنی اسی جنایت کی طرف کی جائے گی جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ادا ایسی ہوگی گویا غاصب یا بائع کی طرف سے ادا تحقق پائی ہی نہیں گئی کیونکہ یہ غلام مباح الدم تھا لہٰذا غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اور بائع وہ ثمن واپس لوٹانا ہوگا جو اس نے مشتری سے وصول کیا تھا مگر یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ بیان تو چل رہا تھا ادائے قاصر میں نقصان کی تلافی کا کہ مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی اگر ممکن ہو، ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر اس عبارت میں دونوں چیزوں میں سے کسی چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک تیسری بات کا بیان ہے یعنی وجوب ضمان کا تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ حکم (نقصان کی تلافی بالمثل یا نقصان کا حکم ساقط ہونا) حقوق اللہ سے متعلق تھا اور یہ حکم حقوق العباد سے متعلق ہے یعنی حقوق العباد میں ادائے قاصر میں ضمان کے وجوب کا حکم ثابت کیا جا سکتا ہے جیسی کہ اگر دائن کو دئے گئے کھوٹے دراہم اس کے پاس موجود ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ وہ ان کو واپس کر کے عمدہ سکوں کا مطالبہ کرے۔

نوٹ: صاحبینؒ کے نزدیک مباح الدم ہونا بمنزلہ عیب کے ہے اس لئے اس سلسلہ میں ان کا مسلک یہ ہے کہ مباح الدم غلام اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہوگا اس کو مشتری بائع سے وصول کرے گا یعنی بائع نے جو مباح الدم غلام مشتری کو دیدیا ہے جس کی قیمت مثلاً ماہرین کی نظر میں ایک ہزار روپیہ ہیں حالانکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کو صحیح غلام سپرد کرے جو مباح الدم نہ ہو اور اس کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپیہ ہوں تو مشتری کے پاس پہنچ کر جو غلام مباح الدم ہونے کی بنا پر قصاص میں قتل کردیا گیا ہے اس کی قیمت میں اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہے

اس کو مشتری اپنے بائع سے وصول کرے مثلاً صورت مذکورہ میں مشتری اپنے بائع سے پانچ سو روپیہ وصول کرے اس کو نقصان ضمان کہتے ہیں مگر غصب کی شکل میں غاصب پر کل قیمت واجب ہوتی نہ کہ نقصان ضمان کیونکہ غاصب جانی ہے نہ کہ بائع (یعنی مال غیر پر جنایت اور تعدی کرنے والا) لہٰذا صاحبین کا اختلاف بیع کی شکل میں ہے نہ کہ غصب کی شکل میں نیز اختلاف جنایت کی شکل میں ہے کہ بائع سے ضمان نقصان لیا جائے گا نہ کہ دین کی شکل میں لہٰذا اگر بائع کا دیا ہوا غلام مقروض ہو کہ اس کے ذمہ لوگوں کا قرض چڑھ گیا ہو تو مشتری اس کو واپس کر دے گا۔

والمغصوبة إذا وَلَدَتْ الخ غاصب نے کسی کی باندی غصب کی اور وہ باندی غاصب کے یہاں زنا سے حاملہ ہوگئی خواہ غاصب کے نطفہ سے یا کسی اجنبی کے نطفہ سے، اور غاصب نے اس باندی کو مالک کے پاس لوٹا دیا اور وہ باندی مالک کے پاس پہنچ کر بچہ کی ولادت کے وقت ہلاک ہوگئی یعنی بچہ جنتے وقت انتقال کر گئی تو صاحبین فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت مالک کے یہاں ہوئی ہے لہٰذا غاصب پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا اور یہ اداء قاصر ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا اول سبب حمل ہے اور حمل کا استقرار غاصب کے یہاں ہوا ہے لہٰذا غاصب بری نہ ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ غاصب کا یہ فرض تھا کہ مغصوب کو جس حالت اور جس صفت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں اس کو واپس کرتا حالانکہ غاصب نے غیر حاملہ باندی کو غصب کیا تھا اور واپسی بحالت حمل ہوئی تو گویا ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے باندی کو واپس کیا ہی نہیں بلکہ باندی کی موت غاصب ہی کے پاس ہوئی، لہٰذا غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ باندی ولادت کی وجہ سے نہیں مری بلکہ قصاص میں ماری گئی بوجہ اس جنایت کے جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی مثلاً کسی آدمی کو قتل کر دیا تھا تو اب بالاتفاق غاصب ضامن ہوگا، امام صاحبؒ کے نزدیک بھی اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی۔

فائدہ: اگر آزاد عورت سے زنا بالجبر کیا اور بوقت ولادت وہ مر گئی تو بالاتفاق دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ تاوان غصب اموال میں آتا ہے جانا کیونکہ آزاد عورت مال نہیں ہے کہ غصب سے اس کا تاوان لازم آئے۔

النحو واللغة: مُبَاع باب اول سے صیغہ اسم مفعول ابتنی باب افتعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب اولی سبب اضافة الصفة الی الموصوف اس لئے کہ اصل عبارت السبب الاول ہے۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعَ مَا يُمَاثِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذٰلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِيْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ.

ترجمہ

پھر اصل اس باب (مامور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنا، یعنی حقوق کی سپردگی) میں اداء ہے کامل ہو یا ناقص

یعنی ادا کامل ہو یا ادا ناقص، اور قضاء کی طرف اداء کے متعذر ہونے کے وقت ہی رجوع کیا جائے گا **ولہذا الخ** اور اسی وجہ سے کہ اصل اداء ہے اور قضاء بوقت تعذر اداء ہے ودیعت اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اور اگر مودَع یعنی امین اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ وہ عین کو یعنی اصل مال کو روک لیں اور اس چیز کو بدلہ میں دیدیں جو اس کے مثل ہے تو ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے (یعنی عین سامان کو روکنا اور مماثل کو واپس لوٹانا) اور اگر کسی شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اس کو مشتری کے سپرد کر دیا پھر اس شئی میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری اس مبیع کو لینے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار کے ساتھ ہے یعنی مشتری کو دونوں اختیار ہیں۔

تشریح: پھر اس باب میں یعنی ما مور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل اداء ہے خواہ ادا کامل ہو یا ادا قاصر، اور قضاء کی طرف رجوع اداء کے متعذر ہونے کی صورت میں ہوگا کیونکہ قضاء ادا کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کی طرف رجوع اصل کے متعذر ہونے کی حالت میں ہی ہوتا ہے لہذا ودیعت (امانت) اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے تو امانت رکھنے والے نے جو مال بطور امانت کے رکھا ہے امین پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا ضروری ہے اسی طرح موکل نے وکیل کو جو مال کسی سامان وغیرہ کے خریدنے کیلئے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خرید سکا تو وکیل پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا واجب ہے جو موکل نے دیا تھا اسی طرح غاصب پر اسی سامان کو واپس کرنا ضروری ہے جو اس نے غصب کیا تھا چنانچہ اگر امین (مودَع) اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال کو تو ہم رکھ لیں اور اس کے بدلہ میں اس کے مثل کو ادا کر دیں تو یہ ان کیلئے جائز نہیں ہے کیونکہ مثل کو بدلہ میں دینا قضاء ہے نہ کہ اداء، جبکہ اس باب میں یعنی اداء وقضاء کے باب میں اداء اصل ہے، قضاء تو مجبوری کا درجہ ہے اور یہاں اصل کی ادائیگی ممکن بھی ہے۔

فائدہ: امام صاحبؒ کے نزدیک ودیعت، وکالت، غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ ابھی گذشتہ تفصیل سے معلوم ہو گیا اور عقود وفسوخ میں متعین نہیں ہوتا لہذا مشتری کو اجازت ہے کہ بائع کو جو دراہم دکھا کر عقد کیا تھا ان کے بدلہ میں بقدر اس کے دوسرے دراہم دیدے اور اگر فسخ بیع کی نوبت آ جائے اور بائع مشتری کے دیئے ہوئے دراہم کو خرچ کر چکا تو دوسرے دراہم دیدے، یہی مطلب ہے عقود وفسوخ میں مال کے متعین نہ ہونے کا، امام شافعیؒ کے نزدیک عقود وفسوخ میں بھی دراہم ودنانیر متعین ہو جاتے ہیں۔

فائدہ: ودیعت اور امانت میں فرق: ودیعت وہ مال ہے جس کو بالقصد کسی کو برائے حفاظت دیا ہو اور امانت عام ہے، وہ مال جو کسی کے ذمہ میں واجب ہو مثلاً ہوا آئی زور سے چلی کہ ایک شخص کی چادر اڑ کر کسی کی گود میں جا پہنچی تو چادر اس کے پاس امانت ہے نہ کہ ودیعت۔

ولو باع الخ: بائع نے مشتری کو کوئی سامان بیچا اور اس کو سپرد بھی کر دیا مگر مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مشتری کو مبیع میں کوئی ایسا عیب ظاہر ہوا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ مبیع کی ادائیگی ادا قاصر ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ کل ثمن کے بدلے میں مبیع کو رکھ لے یا مبیع کو واپس کرکے اپنا ثمن لے لے یعنی نقصان کی وجہ سے

مشتری کو مبیع واپس کرنے اور اپنا ثمن لے لینے کا حق حاصل ہے اور بائع کی طرف سے نفس مبیع کی ادائیگی پائے جانے کی وجہ سے مشتری کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کو رکھ لے اور عیب پر صبر کرے البتہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے اس کے مثل یعنی مثل مبیع کا مطالبہ کرے (یعنی اسی جیسی دوسری مبیع کا) کیونکہ شئی کا سپرد کرنا قضاء ہے جبکہ اصل ادا ہے اور وہ پائی بھی گئی گو ناقص ہی سہی، نیز مشتری کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ عیب کے بقدر ضمان کا مطالبہ کرے، ہاں اگر بیچنے والا اپنی مرضی سے کچھ ثمن کم کر لے تو درست ہے۔

النحو واللغة: الودیعۃ وَدَعَ یدع (ف) امانت رکھنا الودیعۃ وَدِیْعٌ کا مؤنث جمع ودائع الوکالۃ توکیل کا اسم۔

وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلَى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنَى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ حقوق کی تسلیم میں اصل ادا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا لوٹانا واجب ہے اگرچہ وہ (عین) غاصب کے ہاتھ میں بہت متغیر ہو جائے اور غاصب پر نقصان کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا وعلی هذا الخ اور اسی اصل پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر عین مغصوب کا لوٹانا واجب ہے، اگر کسی نے گیہوں کو غصب کر کے ان کو پسوا لیا یا ساکھو کی لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنائی یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا اور اس کو بھون لیا یا انگور غصب کر کے اس کا عرق نچوڑ لیا یا گیہوں غصب کر کے اس کو زمین میں بو دیا اور کھیتی اگ آئی تو یہ مغصوب شئی امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام مذکورہ اشیاء غاصب کے لئے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصل اور قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل ادا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر غصب کردہ شئی کو ہی واپس کرنا ضروری ہے اگرچہ غصب کردہ شئی میں غاصب نے تغیر فاحش بھی کر دیا ہو یعنی اگر غاصب نے اتنا تغیر کر دیا کہ اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے تب بھی غاصب غصب کردہ شئی ہی کو واپس کرے گا، اور نقصان کے بقدر ضمان ادا کریگا کیونکہ جب شئی مغصوب غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی ملک پر باقی رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک ایک نعمت ہے اور

غاصب کا فعلِ غصب محظور وممنوع ہے اس لئے فعلِ محظور سبب نعمت نہیں ہو سکتا، البتہ غاصب کے اس تغیر سے جو عیب پیدا ہوا ہے تو غاصب اس کا بدلہ ادا کرے یعنی اس شئی کی سلیماً عن العیب اور معیباً (عیب زدہ) کی قیمت کا جو فرق ہے یعنی جو رقم معیباً وسلیماً شئی کے درمیان ہو وہ ادا کرے مثلاً ایک شئی کی قیمت سلیماً عن العیب ہونے کی حالت میں بیس روپیہ ہوں اور عیب زدہ ہونے کی حالت میں پندرہ روپیہ ہوں تو غاصب اس شئی کو ادا کرنے کے ساتھ ساتھ پانچ روپیہ بھی ادا کرے لہٰذا اگر غاصب نے گیہوں غصب کرکے اس کو پیس لیا یا کسی کی تختی غصب کرکے اس پر لکھ دیا یا بکری غصب کرکے اس کو ذبح کر ڈالا اور گوشت بھون لیا، انگور غصب کرکے اس کا عرق نکال لیا یا گیہوں غصب کرکے اس کو بو دیا اور کھیتی اُگ آئی تو یہ تمام چیزیں مالک ہی کی ملکیت پر باقی رہیں گی اور بقدر نقصان غاصب سے ضمان وصول کیا جائے گا مگر امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ اگر غصب کردہ چیز میں اتنا تغیر ہو جائے کہ اس کا نام بدل جائے یا اس چیز کے بڑے بڑے منافع فوت ہو جائیں یا وہ چیز غاصب کے مال سے اس طرح مخلوط ہو جائے کہ امتیاز مشکل ہو جائے جیسے تیل کو غصب کرکے اس کو اپنے تیل میں ملا لیا ہو یا امتیاز تو ہو رہا ہو مگر اس کو اس شئی سے علیحدہ کرنے میں حرج ہو جیسے لکڑی کو مکان سے جدا کرنا جبکہ اس پر عمارت بنالی ہو تو ان تمام صورتوں میں غصب کردہ شئی غاصب کی ملک ہو جائے گی اور مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور غاصب کے ذمہ غصب کردہ شئی کی قیمت واجب ہوگی یا مثل شئی واجب ہوگی (بدلہ) کیونکہ اس تغیر کی وجہ سے شئی مغصوب میں غاصب کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور مالک کی ملک فوت ہو گئی ہے کیونکہ مذکورہ صورتوں میں سامان مغصوب کا نام اور معنی دونوں بدل گئے ہیں یعنی اس شئی کا نام بدل کر دوسرا نام ہو گیا ہے اور معنی کی تبدیلی بایں طور کہ اس کے اکثر فوائد بھی فوت ہو گئے ہیں، لہٰذا جس طرح مغصوب شئی کی حقیقی ہلاکت کی شکل میں غاصب پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح عقلی ہلاکت کی شکل میں بھی غاصب پر ضمان واجب ہوگا اور اس ضمان سے مالک کی ملک زائل ہو جائے گی نیز بعض شکلوں میں غاصب کا ضرر بھی لازم آئے گا مثلاً عمارت کے اکھاڑنے وغیرہ کی صورت میں غاصب کا ضرر ہے ورنہ مالک کا بھی اگرچہ ضرر ہے کہ اس کی ملک فوت ہو گئی مگر چونکہ مالک کو اس کا بدل مل رہا ہے اس لئے غاصب کا ضرر مالک کے ضرر سے اعلیٰ ہے ہاں البتہ جہاں بلا ضرر مغصوب شئی کی واپسی ممکن ہو تو وہاں شئی مغصوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا بلکہ اس کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور رہا امام شافعیؒ کا یہ دلیل دینا کہ ملک ایک نعمت ہے اور غصب فعلِ محظور وممنوع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملک اس اعتبار سے ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے فعلِ محظور کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لئے ثابت ہوئی کہ اس کے تغیر سے ان اشیاء میں ایک نئی صنعت پیدا ہو گئی ہے، لہٰذا وہ تمام صورتیں جن میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق عین شئی کی واپسی ضروری تھی امام صاحب کے نزدیک ان سب چیزوں میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوگی اور غاصب کے ذمہ ان اشیاء کی قیمت یا مثل کو مالک کی خدمت میں پیش کرنا ضروری ہوگا اور قیمت ادا کرنے تک غاصب کے لئے غصب کردہ شئی سے انتفاع حلال نہ ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے یہاں مدعو تھے، انہوں نے بکری بھنی

ہوئی بکری پیش کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لقمہ لیا مگر وہ حلق سے نیچے نہیں اترا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
فرمایا یہ گوشت ہے کہ یہ بکری بلا اجازت مالک کے ذبح کی گئی ہے۔ انصاری نے جواب دیا کہ اے اللہ کے رسول! یہ بکری
میرے بھائی کی تھی میں ان کو اس سے بہتر دیکر راضی کرلوں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو صدقہ کردو۔ اس
حدیث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ غصب کردہ شئ کا عوض دیئے بغیر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے، دوسری بات یہ
معلوم ہوئی کہ غاصب شئ مغصوب میں تصرف ذاتی کرنے سے اس کا مالک بن جاتا ہے کیونکہ حضور نے صدقہ کا حکم دیا،
ظاہر ہے کہ صدقہ و خیرات اپنی مملوک شئ کا ہی ہوسکتا ہے نہ کہ دوسرے کی مملوکہ شئ کا۔ عزیز طلبہ مصنف کی عبارت کی
تشریح تو مکمل ہوئی اب اختیاری مطالعہ پیش ہے اس میں ایک اہم اور تحقیقی ضابطہ بیان کیا گیا ہے اگرچہ وہ قدرے
مشکل ہے مگر:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود مرد باید کہ ہراساں نہ شود

اختیاری مطالعہ

فائدہ مغصوب شئ کا ضمان نقصان کن صورتوں میں واجب ہوتا ہے اور کن صورتوں میں ثابت نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ غاصب
کے ہاتھ میں رہتے ہوئے یہ کوئی ایسی چیز آئی جس سے مغصوب کی قیمت کم ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عارض نے
مغصوب کا بعض حصہ تلف کردیا ہے یعنی اس کا کوئی جزء فوت کردیا ہے یا اس کی کوئی صفت مرغوبہ فوت ہوگئی ہے یا اس کی اور کوئی وجہ ہو
اس شئ کی قیمت ہوگی یعنی اگر بھاؤ کم ہوا ہے تو اس کے بدلے میں غاصب پر شئ مغصوب کے علاوہ کوئی اور ضمان واجب نہ ہوگا
اور اگر مغصوب کا کوئی جزء فوت ہوگیا یا کوئی صفت مرغوبہ فوت ہوگئی تو اب دیکھنا چاہیے کہ وہ مغصوب شئ اموال ربویہ میں
سے ہے یا نہیں، اگر وہ اموال ربویہ میں سے نہیں ہے تو اب وہ شئ مغصوب مضمون ہوگی یعنی غاصب پر شئ مغصوب کی
واپسی کے ساتھ ساتھ ضمان نقصان بھی واجب ہوگا جیسے مثلاً غلام غصب کیا پھر غاصب کے پاس جاکر اس کا کوئی عضو ساقط
ہوگیا یا اس کی صفت مرغوبہ فوت ہوگئی مثلاً وہ تندرست تھا بیمار ہوگیا، یا بھینگا ہوگیا وغیرہ یا مغصوبہ باندی نے زنا یا چوری کرلی تو اس
غلام و باندی کو وصول لیگا اور غاصب سے ضمان نقصان بھی وصول کرلے، اسی طرح مثلاً بکری غصب کرکے اس کو ذبح کردیا
اور اس کا ٹکڑا ٹکڑا کردیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے بکری لے لے اور ذبح سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان لے لے کیونکہ بکری
سے علاوہ گوشت کے دیگر منافع بھی مقصود ہوتے ہیں مثلاً دودھ، نسل، تجارت وغیرہ یا بکری غاصب کو دیکر اس کی قیمت لے
لے گا۔ ذکرہ فی الاصل۔ حضرت حسن کی ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک یا تو بکری کو واپس
کردے وہ غاصب سے قیمت لے لے اور یا مذبوحہ بکری کو لے کر غاصب سے ضمان نقصان نہ لے کیونکہ بکریوں سے گوشت
مقصود ہے تو غاصب نے اس کو ذبح کرکے مالک پر احسان کیا ہے، اور ذبح کی مشقت سے بچا لیا لہذا غاصب تو مالک کا محسن
ہے اور قرآن کریم میں ہے ما علی المحسنین من سبیل اور اگر سامان مغصوب اموال ربویہ میں سے ہے اور غاصب کے
قبضہ میں رہتے ہوئے اس میں نقص آگیا تو اب اختیار ہوگا کہ یا تو مالک وہی چیز لے لے یہ نہیں ہوگا کہ وہ غاصب سے ضمان نقصان بھی لے
مثلاً گیہوں غصب کئے پھر وہ غاصب کے یہاں بھیگ گئے تو غاصب پر ضمان نقصان واجب نہ ہوگا بلکہ مالک کو اختیار
ہے خواہ گیہوں کو اسی حالت میں رکھ لے یا غاصب سے قیمت وصول کرلے یہی حکم ہوگا اس صورت کا کہ جب انگور غصب

کر کے اس کا سرکہ بنالیا جائے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اگر شیٔ مغصوب میں غاصب کے پاس رہتے ہوئے کچھ زیادتی ہوئی تو اس کی دو شکلیں ہیں، وہ زیادتی مغصوب سے منفصل ہے یا متصل، اگر منفصل ہو تو مالک اس کو اصل مغصوب کے ساتھ ساتھ لے لے گا اور غاصب کے لئے اس زیادتی کے بدلہ میں کچھ نہ ہوگا خواہ وہ زیادتی مغصوب سے پیدا ہوئی ہو جیسے ولد، ثمر، لبن وغیرہ یا پیدا نہ ہوئی ہو جیسے ہبہ، صدقہ وغیرہ اور اگر وہ زیادتی مغصوب سے متصل ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اگر وہ زیادتی اسی سے پیدا ہوئی ہو جیسے حسن و جمال تو مالک اس کو لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا اور اگر وہ زیادتی اس سے پیدا نہیں ہوئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ زیادتی اگر عین مال ہے جو مغصوب کے ساتھ ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے تو اب یا تو مالک غاصب کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے اور مغصوب کو مع زیادتی کے اس کے حوالہ کردے یا پھر مغصوب کو لے لے اور زیادتی کی قیمت ادا کردے جیسے غاصب نے ستو غصب کر کے اس میں گھی ملالیا ہو اور اگر وہ زیادتی عین مال نہیں تو اب مالک مغصوب شیٔ کو مع زیادتی کے لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا جیسے غاصب نے کپڑا غصب کر کے اس کو دھولیا ہو اور اگر وہ زیادتی عین مال تو ہے مگر مغصوب کے تابع نہیں بلکہ خود اصل ہے تو اب وہ مغصوب مالک کی ملک سے زائل ہو جائے گا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گا اور غاصب پر ضمان واجب ہوگا جیسے اگر شہد گھی کے ساتھ مل جائے تو یہ دونوں اصل ہیں کوئی کسی کے تابع نہیں ہے برخلاف گھی کے ستو میں مل جانے کے کہ وہاں گھی تابع ہے کیونکہ عرف میں اس کو گھی ملا ہوا ستو کہتے ہیں نہ کہ ستو ملا ہوا گھی۔

فائدہ۔ غاصب نے اگر مثلی یعنی موزونی یا عددی متقارب شیٔ غصب کی اور وہ ضائع ہوگئی تو اس پر مثلی چیز کی واپسی ضروری ہوگی اور اگر غیر مثلی چیز غصب کی ہے مثلاً ذوات القیم یا معدودات متفاوتہ میں سے کوئی چیز تو اس پر مثل معنوی یعنی مغصوب کی قیمت واجب ہوگی۔

فائدہ: قولہ **ساحة فبنی علیها** ساحة حا کے ساتھ بمعنی میدان اور زمین، صورت مسئلہ یہ ہے کہ غاصب نے زمین غصب کر کے اس پر عمارت بنائی یا درخت لگادئے تو غاصب زمین خالی کر کے مالک کو واپس کرے لیکن اگر زمین کو عمارت اور درختوں کے ہٹانے سے نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو تو مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ غاصب کو اکھڑے ہوئے درخت اور عمارت کی قیمت دیدے یعنی وہ قیمت جو درختوں کے اکھڑنے اور عمارت کے ڈھاجانے کے بعد ان کی ہو سکتی ہے اور اگر ساجہ کو جیم کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ساج لکڑی کے ہیں جس کو ساگوان کی لکڑی کہا جاتا ہے لہٰذا اگر لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی کیونکہ اس لکڑی کو اکھاڑنے میں غاصب کا حرج ہوگا لہٰذا غاصب اس لکڑی کی قیمت مالک کو ادا کردے۔

النحو واللغة۔ فاحش (ک) برا ہونا، قبیح ہونا، الفاحش ہر وہ چیز جو حد سے بڑھ جائے الأرز چاول، جمع أرز۔ شوی (ض) گوشت بھوننا اور باب تفعیل سے بھی اسی معنی میں بھنا ہوا گوشت کہنا۔

وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيرَ أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ أَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهُ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

ترجمہ

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی پھر اس کے دراہم بنا لئے یا سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا غصب کیا پھر اس نے اس ڈھیلے کے دنانیر بنا لئے یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کرلیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق (ان اشیاء سے) مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح) اگر روئی غصب کرکے اس کو کات لیا یا دھاگہ غصب کرکے اس کو بن لیا (یعنی کپڑا بن لیا) تو ظاہر الروایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

تشریح۔ مصنفؒ مندرجہ ذیل عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مندرجہ مسائل میں غاصب کے تغیر سے شیٔ مغصوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

پس اگر غاصب نے چاندی غصب کرکے اس کے دراہم بنائے یا سونے کا ڈھیلا جو بغیر ڈھلا ہوا ہو غصب کرکے اس کے دنانیر بنالئے یا بکری غصب کرکے اس کو ذبح کردیا (مگر گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے) تو ان مذکورہ تمام شکلوں میں شیٔ مغصوبہ سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، بکری میں تو بالاتفاق اور سونا و چاندی میں امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ ان چیزوں میں اگرچہ تغیر ہوا ہے مگر نہ ہی نام میں کوئی تبدیلی آئی اور نہ ہی بڑے بڑے منافع فوت ہوئے ہیں مثلاً بکری کو ذبح کرنے کے بعد بھی اس کو بکری ہی کہتے ہیں یعنی مذبوحہ بکری، جس طرح ذبح سے پہلے اس کو بکری کہتے تھے یعنی زندہ بکری اور باوجود ذبح کرنے کے اس کے بہت سے منافع اب بھی باقی ہیں، گو سارے منافع نہ ہی مثلاً اس گوشت کو اگر فروخت کرنا چاہے تو وہ فروخت بھی ہوسکتا ہے اور گوشت کو جس طرح چاہے استعمال کیا جاسکتا ہے، لہٰذا یہاں استہلاک نہیں پایا گیا بلکہ شیٔ معیب ہوئی، اس لئے مالک کی ملک بکری سے زائل نہ ہوگی برخلاف گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے اور اس کے بھن جانے کے بعد کہ اب اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہوگئے ہیں اور اگر بکری غصب کرکے محض اس کو ذبح کرلیا اور گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے تو اس سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ بکری غاصب کو دیکر قیمت کا تاوان لے لے یا بکری اپنے پاس رکھے اور نقصان کا تاوان اور ضمان لے لے (قمر وری) اسی طرح چاندی کہ وہ دراہم بننے سے پہلے بھی چاندی تھی اور دراہم بننے کے بعد بھی چاندی ہی ہے اسی طرح سونا کہ دنانیر بننے سے پہلے بھی وہ سونا تھا اور دنانیر بننے کے بعد بھی وہ سونا ہی ہے لہٰذا تغیر سے نہ تو نام ہی بدلا اور نہ ہی اس کے معنی یعنی منافع فوت ہوئے کیونکہ ان میں ثمنیت اور موزونیت بدستور باقی ہے اسی طرح اس میں ربوٰ کا جاری ہونا بھی باقی ہے۔ (الجوہرہ) لہٰذا ملک کو دراہم اور دنانیر بل جانے کی وجہ سے غاصب کے ذمہ مزید کچھ دینا یا مالک کو دینا لازم نہ ہوگا۔

فائدہ: صاحبینؒ کے نزدیک چاندی یا سونے کو دراہم یا دنانیر بنانے کی شکل میں ان میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس پر ان کے مثل کا لوٹانا ضروری ہوگا کیونکہ غاصب کے تغیر سے چاندی اور سونے میں ایک نئی معتبر صنعت پیدا ہوگئی ہے کہ چاندی کو دراہم بنا دیا گیا ہے اور سونے کا ڈھیلا دنانیر بن گیا ہے لہٰذا اس تغیر کی وجہ سے مالک کی

ملکیت ان چیزوں سے زائل ہو جائے گی۔

وکذلک لو غصب قطنا الخ اسی طرح اگر غاصب نے روئی غصب کر کے اس کو کات لیا یا کتا ہوا سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بن لیا تو ان غصب کردہ چیزوں سے ظاہر الروایت کے مطابق مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس تغیر سے اگرچہ نام تو بدل گیا ہے مگر منافع ومقاصد فوت نہیں ہوئے، بلکہ مقاصد کا حصول ہو گیا ہے کیونکہ روئی سے مقصود سوت بنانا ہوتا ہے اور سوت سے مقصود کپڑا بنانا ہوتا ہے، برخلاف بکری ذبح کر کے اس کو بھون لینے کے مسئلہ میں کہ وہاں زوال نام کے ساتھ ساتھ منافع عظیمہ بھی فوت ہو گئے ہیں مثلاً بقاء نسل اور حصول لبن وغیرہ، اس لئے اس کی بکری سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی۔ کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ حصول لبن اور بقاء نسل تو مذبوحہ بکری غیر مشوی میں بھی باقی نہیں ہے تو اس میں مالک کی ملکیت زائل کیوں نہیں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذبوحہ بکری میں نام تبدیل نہیں ہوا، اور ملکیت اس وقت زائل ہوتی ہے کہ جب نام بھی تبدیل ہو جائے اور بڑے بڑے منافع بھی۔

النحو واللغۃ۔ التبر سونے کا ڈلا (جس کا زیور نہ بنا ہو) واحد تبرۃ۔ القطن (روئی) اسم جنس، ایک ٹکڑے کو قطنۃ کہتے ہیں، کبھی کبھی اس کی جمع اقطان آتی ہے۔ غزل (ض) اون کاتنا، غزلا کاتا ہوا دھاگا، نسج (ن، ض) کپڑا بننا۔

ویتفرع من ھذا مسألۃ المضمونات ولھذا قال لو ظھر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالک ضمانہ من الغاصب کان العبد ملکا للمالک والواجب علی المالک رد ما اخذ من قیمۃ العبد

ترجمہ

اور اس اختلاف مذکور سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر غلام مغصوب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک نے غاصب سے غلام کا ضمان لے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو اس نے لی تھی (یعنی غاصب سے)

تشریح: ھذا کا مشار الیہ مذکورہ اختلاف ہے جو امام شافعیؒ وامام ابوحنیفہؒ کے مابین تھا کہ شئ مغصوب میں تغیر فاحش ہو جائے اور شئ مغصوب کا نام وغیرہ بدل جانے کے بعد بھی غاصب پر امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی طرف عین شئ کا لوٹانا ضروری ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے بعد شئ مغصوب کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

ویتفرع الخ تو اس اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ غاصب پر ہمارے نزدیک ضمان قیمت واجب ہے اور عندالشافعیؒ ضمان مغصوب یعنی عین مغصوب کی واپسی ضروری ہے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر غصب کردہ شئ ہی کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس موجود ہو خواہ اس میں کتنا ہی تغیر ہو گیا ہو کیونکہ ان کے نزدیک واجب میں اصل اداء ہے

کما قوالنہ لہٰذا اگر غاصب نے غلام غصب کیا مگر غصب کرنے کے بعد غلام گم ہو گیا اور غاصب نے مالک کو اس غلام کی قیمت ادا کر دی پھر وہ غلام مل گیا تو عند الشافعیؒ یہ غلام مالک ہی کی ملک ہوگا کیونکہ تسلیم حقوق میں اصل ادا ہے، پس مالک کو چاہیے کہ جو قیمت اس نے غاصب سے وصول کی ہے اس کو واپس لوٹا دے اور اپنے غلام کو اپنے پاس رکھے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب غلام ظاہر ہو گیا حالانکہ مالک غلام غاصب سے ضمان لے چکا تھا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مالک نے از خود متعین کردہ قیمت وصول کی یا اس قیمت پر دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد وصول کی یا بینہ قائم کر کے وصول کی یا غاصب کے یمین سے انکار کرنے کے ساتھ وصول کی تو اب چونکہ مالک نے اپنی حسب منشاء قیمت وصول کی ہے تو ہمارے نزدیک غلام غاصب ہی کی ملک میں رہے گا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام مالک ہی کی ملک میں مانا جائے تو مالک نے چونکہ ضمان بھی وصول کر لیا ہے تو اس صورت میں عوض اور معوض دونوں کا شخص واحد کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آئے گا لہٰذا صورت مذکورہ میں غلام مغصوب، غاصب ہی کی ملکیت میں مانا جائے گا۔

اور اگر مالک نے غاصب سے غلام کی قیمت قول غاصب کی بناء پر وصول کی ہے یعنی مالک نے وہی مقدار قیمت وصول کر لی جو مقدار غاصب نے بیان کی تھی یا قاضی نے قول غاصب کے مطابق قیمت کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس کے بعد غلام ظاہر ہو گیا ہو تو ظاہر الروایہ میں یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے یا تو معاملہ کو علی حالہ باقی رہنے دے یا پھر غلام کو لے لے اور غاصب سے حاصل کردہ قیمت کو واپس کر دے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے بیان کی تھی تو مالک کو اختیار مذکور حاصل ہوگا کیونکہ اس شکل میں غاصب نے غلط بیانی سے کام لیا ہے اور اگر غلام کی قیمت غاصب کی بیان کردہ قیمت کے برابر یا اس سے کم تھی تو اب مالک کو اختیار مذکور حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اس شکل میں مالک غلام کے پاس پوری قیمت پہنچ گئی ہے یا پھر زیادہ قیمت پہنچی ہے۔

وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُورَةً وَمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ.

ترجمہ

اور بہر حال قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء کامل (۲) قضاء قاصر، پس قضاء کامل واجب کے صورۃً و معنًی مثل کو سپرد کرنا ہے جیسے کسی نے گیہوں کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ غاصب گیہوں کے ایک قفیز کا ضامن ہوگا اور موڈی یعنی ادا کیا ہوا گیہوں پہلے گیہوں کے صورۃً و معنًی مثل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے۔

تشریح: مصنفؒ اداء کامل اور قاصر کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب قضاء کا بیان شروع فرماتے ہیں قضاء کی تعریف گذر چکی ہے اور قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول، قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں:

قضاء کامل اور قضاء قاصر

مثل معقول وہ ہے کہ عقل اس کی مماثلت کا بغیر شرع کے ادراک کر سکے اور مثل غیر معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مماثلت کا بغیر شریعت کے ادراک نہ کر سکے جیسے شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بدلہ میں فدیہ۔

قضاء کامل: مثل واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا جو صورۃً بھی واجب کے مثل ہو اور معنی بھی یعنی ذمہ میں جو چیز واجب تھی اس کے بدلہ میں ایسی چیز سپرد کرنا جو ذمہ میں واجب شدہ چیز کے صورۃً اور معنیً مثل ہو، جیسے کسی آدمی نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کئے اور ان کو ہلاک کر دیئے مثلاً ان کو کھا لیا تو اس غاصب پر ایک قفیز گیہوں اس کے مستحق کے سپرد کرنا واجب ہے اور یہ سپرد کئے جانے والے گیہوں پہلے گیہوں یعنی غصب کئے گئے گیہوں کے صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی، صورۃً مثل ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً بھی مثل ہے کیونکہ جو نفع غصب کئے ہوئے گیہوں سے حاصل ہوتی وہی اس گیہوں سے حاصل ہوگی جو سپرد کئے جا رہے ہیں ایسا بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جہاں صورۃً مثل ہوتا ہے وہاں معنیً بھی ضرور ہوتا ہے نہ کہ اس کا برعکس جیسے روزہ کے بدلہ میں روزہ، فقط مثل صورۃً بھی ہے اور معنیً بھی، غیر ذی مثلی چیز کی قیمت اس چیز کا مثل معنوی ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی مثالیں آ رہی ہیں۔

اعتراض: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گیہوں کی تو بہت سی قسمیں ہوتی ہیں جو دیکھنے میں یکساں معلوم ہوتی ہیں مگر قیمت میں فرق ہوتا ہے تو گیہوں کا عوض گیہوں مثل صوری تو ہے مگر مثل معنوی نہیں ہے کیونکہ دونوں قسموں کے گیہوں میں قیمت کا تفاوت ممکن ہے، تو اس کا ایک جواب تو گذر گیا کہ غرض اور مقصود دونوں طرح کے گیہوں سے ایک ہی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے عمدہ اور ردی دونوں طرح کے سامان کا ایک ہی حکم دیا ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم جیدھا وردیھا سواء۔ بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ گیہوں غصب کرنے کے بعد اگر وہ ہلاک ہو گئے تو دوسرے گیہوں مستحق کے سپرد کرے اور یہ قضاء کامل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے کہ اگر اصل غصب کردہ شی ہلاک ہو جائے تو ان کے مثل سے قضاء کی جائے گی اور مثلیات سے وہ چیزیں مراد ہیں جو کیل کر کے بکتی ہوں، جیسے گیہوں، چنا وغیرہ یا وزن کر کے بکتی ہوں جیسے سونا چاندی یا عددی متقارب ہوں یعنی جو شمار کر کے بکتی ہوں اور اس کے افراد میں زیادہ تفاوت نہ ہو جیسے انڈا اور اخروٹ وغیرہ تو مثلیات میں مثل ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء کامل کہیں گے اور اگر شی کا مثل متعذر ہو گیا ہو تو اب قیمت کے ذریعہ قضاء کی جائے گی نیز اگر غصب کردہ چیز ذوات القیم میں سے ہو یعنی اس کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہو یعنی ذوات الامثال نہیں ہے جیسے حیوانات، کپڑا وغیرہ یا غصب کردہ سامان مصنوعات میں سے ہو تو اب صرف قیمت ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء قاصر کہتے ہیں اور ابھی فوراً اس کا بیان آ رہا ہے۔

فائدہ: کیلی اور موزونی ہونے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا اعتبار ہوگا جیسا کہ گیہوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا تھا تو وہ کیلی ہی رہے گا اگرچہ اب وزن کر کے فروخت کیا جانے لگا ہے۔

وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ.

ترجمہ

اور بہرحال قضاء قاصر تو وہ وہ ہے کہ جو واجب کے صورۃً مثل نہ ہو اور معنًی مثل ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت مالیت اور معنی کے اعتبار سے بکری کا مثل ہے نہ کہ صورۃ کے اعتبار سے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قضاء قاصر کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہیں، قضاء قاصر نام ہے مستحق کے پاس اس چیز کو سپرد کرنے کا جو واجب کے صورۃً تو مثل نہ ہو مگر معنًی مثل ہو، جیسے غاصب نے بکری غصب کی اور وہ اتفاق سے ہلاک ہوگئی تو غاصب بکری کی قیمت ادا کرے گا اور بکری چونکہ ذوات القیم میں سے ہے نہ کہ ذوات الامثال میں سے تو یہ قیمت بکری کا مثل معنوی ہے کیونکہ شئی کی قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شئی کے برابر سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو قیمت کہتے ہیں کیونکہ وہ شئی کے قائم مقام ہوتی ہے لہٰذا جب بکری کی قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری تو یہ قضاء قاصر کہلائے گی نہ کہ قضاء کامل۔

وَالْاَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذٰلِكَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا، لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ.

ترجمہ

اور اصل قضاء میں قضاء کامل ہے اور اسی اصل پر (کہ اصل کامل طور پر قضاء کرنا ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا قضاء کامل سے عاجز ہونے کے وقت ہے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب کسی نے مثلی چیز غصب کی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے بھی وہ شئی منقطع ہوگئی تو غاصب اس شئی کی خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ہی ظاہر ہوگا لیکن بہرحال خصومت سے پہلے تو عاجز ہونا متحقق ہی نہ ہوگا حصول مثل کے ہر طرح سے متصور اور ممکن ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: جس طرح اداء کے اندر اصل اداء کامل کی سپردگی ہے اسی طرح قضاء کے اندر بھی اصل قضاء کامل کی سپردگی ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع قضاء کامل کی سپردگی کے متعذر ہونے کے وقت ہوگا لہٰذا اگر کسی نے مثلی چیز غصب کی مثلاً گیہوں وغیرہ غصب کئے اور وہ اتفاق سے ہلاک ہوگئے تو اب دوسرے گیہوں خرید کر مستحق کے سپرد کرے۔ لیکن اگر گیہوں ملنا بازار اور منڈی میں بند ہوگیا ہو تو اب مجبوراً قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یعنی اس غصب

کر وہ چیز کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اور قیمت کی ادائیگی میں کچھ اختلاف ہے ملاحظہ فرمائیں۔

اختلاف: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یوم الخصومت کی قیمت کا اعتبار ہوگا یعنی غاصب اور مالک کے درمیان جس دن جھگڑا اور اختلاف شدید ہوئی اور قاضی نے غاصب پر ضمان کا حکم نافذ کر دیا تو اس دن جو اس شئ مغصوب کی قیمت ہو اس کا ادا کرنا غاصب پر ضروری ہے اور یوم خصومت کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ چونکہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہوا ہے تو غاصب کا مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز ہونا اسی روز ظاہر ہوا ہے کیونکہ اس دن سے پہلے نہ مالک کا غاصب سے مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز تھا بلکہ ممکن تھا کہ باوجود مثل کے شہر سے معدوم ہو جانے کے کبھی نہ کبھی وقت وہ مثل بازار میں مل جاتا مگر مالک اور غاصب کے مابین خصومت واقع ہونے کی وجہ سے مالک کا حق مثل سے قیمت کی جانب منتقل ہو جائے گا اور مثل کی ادائیگی سے عاجز ہونا متحقق ہو جائے گا لہٰذا جس دن قضاء کامل کی ادائیگی سے عجز ظاہر ہوا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور وہ دن خصومت و مطالبہ والا دن ہے لہٰذا اسی خصومت والے دن جو شئ مغصوب کی قیمت ہو سکتی ہو اسی کو ادا کرنا پڑے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب والے دن جو شئ مغصوب کی قیمت تھی وہی ادا کرنی پڑے گی کیونکہ قیمت کا ضمان ادا کرنے کا سبب غصب ہے تو غصب والے دن کی ہی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شئ مغصوب کی قیمت ادا کرنے کی نوبت اس لئے آئی کہ شئ مغصوب کا مثل بازار میں ملنا بند ہو گیا لہٰذا جس دن مثل ملنا بند ہوا ہے اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ إِيجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَإِيجَابَهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُورَةً وَلَا مَعْنًى كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ.

ترجمہ

پس بہرحال وہ چیز کہ جس کے لئے نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور اسی سبب (کہ جس کا مثل نہ ہو تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء ممکن نہیں ہے) سے ہم نے کہا کہ منافع تلف کرنے کی وجہ سے مضمون نہیں ہوں گے اس لئے کہ مثل کے ذریعہ ضمان کو واجب کرنا متعذر ہے اور ضمان کو عین مال کے ذریعہ واجب کرنا بھی ایسا ہی متعذر ہے اس لئے کہ عین منفعت کے نہ صورۃً مماثل ہے اور نہ معنیً جیسے جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے اس سے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر غصب کیا پھر اس میں ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر مغصوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کے برخلاف پس ہمارے نزدیک

غصب کے حکم کے اعتبار سے غاصب کے ذمہ گناہ باقی رہے گا (ذکر ضمان) اور اس کی سزا وہ دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

تشریح: اب تک تو ان شکلوں کا بیان تھا جن کی قضا کرنا ممکن تھا خواہ مثل صوری کے ذریعہ ہو یا مثل معنوی کے ذریعہ لیکن جن چیزوں کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی تو ان کی قضا کو واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا دنیا میں بندے سے اس کی قضا ساقط ہو جائے گی اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی غاصب گناہگار ضرور ہوگا جس کی سزا اس کو آخرت میں بھگتنی پڑے گی، لہٰذا منافع کے تلف کرنے سے تلف کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا اور منافع کے تلف کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ مثلاً کسی آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس سے ایک ماہ خدمت لی اور پھر غلام مغصوب کو مالک کے پاس واپس پہنچا دیا یا کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا اور اس پر قبضہ کر کے اس میں ایک ماہ رہائش اختیار کی اور پھر اپنا قبضہ ختم کر کے مکان کو صاحب مکان کے حوالہ کر دیا تو غاصب پر ایک ماہ خدمت لینے اور ایک ماہ مکان میں رہائش کے منافع کے بدلے میں کوئی ضمان واجب نہ ہوگا صرف گناہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب ہونے کی دو شکلیں ہیں یا تو مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہو یا عین کے ذریعہ مثلاً قیمت وغیرہ کے ذریعہ ضمان واجب ہو، اور یہ دونوں شکلیں متعذر ہیں کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ غاصب اپنا غلام مالک کو دیکر یہ کہے کہ آپ بھی میرے غلام سے ایک ماہ خدمت لے لو جس طرح میں نے آپ کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی ہے یا غاصب اپنا مکان مغصوب منہ کو دیکر یہ کہے کہ جس طرح میں نے آپ کے مکان میں ایک ماہ رہائش اختیار کی ہے آپ بھی کر لو تا کہ منافع کا بدل منافع ہو جائے، تو یہ شکل متعذر ہے کیونکہ ایک غلام کی خدمت دوسرے غلام کی خدمت کے مماثل نہیں ہو سکتی، ضرور دونوں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا فرض کرو ایک غلام زور زور سے مالش کرے گا جیسا کہ سر پر ہتھوڑا پڑ رہا ہو اور دوسرا نرم نرم ہاتھوں سے مالش کرے گا جیسا کہ مشک و عنبر کی پھوار برس رہی ہو، الحاصل دونوں غلاموں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا اور یہ تفاوت اس لئے ہے کیونکہ دونوں غلاموں کی ذات میں تفاوت ہے علیٰ ھذا القیاس مکان کی رہائش میں بھی فرق اور تفاوت ہوتا ہے بعض مکان آرام دہ ہوتے ہیں اور بعض بے رونق اور غیر آرام دہ کہ ان کی طرف طبیعت کا میلان بھی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں ضرور تفاوت ہوگا، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

ہے دونوں کی پرواز اسی ایک جہاں میں کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ جب دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں تفاوت ہوا ہے تو منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ ادا کرنا متعذر ہے، اور رہی دوسری شکل یعنی منافع کے تلف ہونے کے بعد اس کے بدلے میں عین یعنی روپیہ، پیسہ، درا ہم و دنانیر واجب قرار دئے جائیں تو یہ بھی متعذر ہے کیونکہ عین، منفعت کا مثل نہیں ہو سکتی، صورۃً مثل نہ ہونا تو ظاہر

ترجمہ

(جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ) مگر جب شریعت نے مثل بیان کر دیا ہو باوجودیکہ وہ مثل جو شرع نے بیان کیا ہے اس شئی (جس کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً) سے نہ صورۃً مماثلت رکھتا ہو اور نہ معنیً تو وہ (شریعت کا بیان کردہ مثل) اس شئی کا شرعاً مثل ہوگا پس اس شئی کی کہ جس کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً، مثل شرعی کے ذریعہ قضاء واجب ہوگی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاء میں دیت، نفس یعنی مقتول کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں (فدیہ اور صوم اسی طرح دیت اور جان) کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح: قبل ازیں یہ حکم گذر چکا ہے کہ جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن اگر کسی چیز کا شریعت نے کوئی مثل قرار دیا ہے تو اس کو مثل شرعی کہتے ہیں اور بندہ اسی مثل شرعی کے ذریعہ قضاء کرے گا اور یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے یعنی عقل بغیر شرع کے جس کی مماثلت کا ادراک نہ کر سکے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ ایسا بوڑھا جو ضعیف ہو اور روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے تو وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ میں ایک صدقۃ الفطر کی مقدار فدیہ ادا کرے یعنی نصف صاع گیہوں یا آٹا یا ستو یا خشک انگور یا پھر ایک صاع جو یا کھجور تو شیخ فانی کا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرنا مثل شرعی ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورۃً کوئی مماثلت ہے اور نہ معنیً، صورۃً تو اس لئے نہیں کہ روزہ عرض ہے اور فدیہ عین، (یعنی مستقل بالوجود ایک شئی) اور معنیً اس لئے مماثلت نہیں کہ دونوں کا مقصود جدا جدا ہے، ظاہر ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا پڑتا ہے اور فدیہ میں نفس کو چکھانا ہوتا ہے، گویا روزہ سے نفس کمزور ہو جاتا ہے اور فدیہ یعنی کھانے پینے سے نفس قوی ہوتا ہے لہٰذا فدیہ روزہ کا صرف مثل شرعی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین، یطیقونہ سے پہلے لا محذوف ہے یعنی جو روزہ کی طاقت نہ رکھے اس پر فدیہ ہے کہ وہ ایک غریب کا کھانا ہے جیسے قرآن کی دوسری آیت میں لا محذوف ہے، جیسے یبین اللہ لکم ان تضلوا ای لا تضلوا، اسی طرح والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم ای لان لا تمید بکم یا یطیق میں ہمزہ برائے سلب ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جو روزہ کی طاقت نہ رکھے (اطاق یطیق باب افعال سے ہے) اور اگر آیت کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے اور یہ مطلب لیا جائے کہ جو شخص روزہ کی طاقت رکھے اور روزہ نہ رکھنا چاہے تو ایک روزہ کے بدلہ میں ایک فدیہ ادا کردے تو اس شکل میں اس آیت کو اب منسوخ مانا جائے گا، کہ صرف ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ روزہ رکھے یا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرے، اب یہ حکم منسوخ ہے اور رہی یہ بات کہ جب یہ آیت منسوخ ہے تو پھر شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا ثبوت کس دلیل سے ہے تو اس کی توضیح یہ ہے کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب اجماع صحابہ سے ہے۔ (نور الانوار)

اسی طرح قتل خطاء میں مقتول کا مثل شریعت نے دیت قرار دیا ہے وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (پ ۵) ظاہر

ہے کہ دیت یعنی مال اور نفس مقتول میں کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مال مملوک اور خادم ہوتا ہے اور آدمی مالک و مخدوم ہوتا ہے مگر چونکہ دیت کو شریعت نے مثل قرار دیا ہے لہٰذا قاتل پر قتل خطاء میں دیت ادا کرنا لازم ہوگا تاکہ انسانی جان مفت میں ضائع نہ جائے یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا سو اونٹ دیت ہوگی اور اگر قتل عمد ہے تو قتل عمد میں جب تک قاتل قصاص دینا چاہے تو اس پر دیت لازم نہیں کر سکتے کیونکہ دیت صرف قتل خطا میں ہوتی ہے ہاں اگر مقتول کے ورثاء قصاص نہ لینا چاہیں اور قاتل دیت پر راضی ہو جائے تو باہمی رضامندی سے اس طرح کر لینا بھی جائز ہے۔

ضروری بات: بعض کتابوں میں روزہ کو بدل فدیہ ہونے کو مثل معنوی میں شمار کیا ہے اور اس طرح اس کی تقریر فرمائی ہے کہ روزہ اور فدیہ میں صورۃً مماثلت نہیں مگر معنی مماثلت ہے کیونکہ روزہ میں بھی نفس کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور فدیہ میں بھی اپنا پیٹ بھوکا رکھ کر آدمی اپنا کھانا اور غلہ دوسرے کو کھلا دیتا ہے لہٰذا اس طرح سے یہ مثل معنوی میں داخل ہو جائے گا اور مثل معقول ہی کی قسم بن جائے گا۔

فائدہ: شیخ فانی شیخ یعنی بوڑھا ضعیف الاعضاء والی یعنی فنا کے قریب شخص، جس کے اعضاء فنا ہو چکے ہوں صاع تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام گندم اور نصف صاع ایک کلو چھ سو تینتیس گرام گندم (مشکوٰۃ)

فصل في النهي النهي نوعان نهي عن الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين

ترجمہ

فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کی دو قسمیں ہیں، ایک ان میں سے افعال حسیہ مثلاً زنا، شراب نوشی اور جھوٹ اور ظلم سے نہی اور دوسری قسم تصرفات شرعیہ مثلاً یوم النحر میں روزہ رکھنے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچنے سے نہی۔

تشریح: اس سبق کے اندر مصنف آپ حضرات کے سامنے تین باتیں بیان کر رہے ہیں ۱ نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ۲ نہی کا موجب اور معانی ۳ نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

پہلی بات: نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اسی سے لفظ اور اصطلاح اہل اصول میں اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی بلند مرتبہ شخص کا اپنے سے کم درجہ شخص سے ترک فعل کو طلب کرنا اور یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ بطریق استعلاء ہو کر قائل کا اپنے غیر کو لا تفعل کہنا (برابر واقع ہو یا نہ ہو)

فائدہ: لا تفعل سے خاص واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ نہی مراد ہے جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ معروف ہو یا مجہول، غائب کا صیغہ ہو یا حاضر کا۔

فائدہ: بعض وہ الفاظ جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کریں یا ان کے ذریعہ سے کسی کام کی ممانعت کرنا مقصود ہو، چند قسم پر ہیں: (۱) فعل نہی سے (۲) وہ الفاظ جو منع اور طلب ترک اور کسی کام سے رکنے اور باز رہنے پر لغۃً دلالت کریں جیسے نہی، منع، کف، امتنع، اجتنب، اترک، ذر، دع وغیرہ (۳) کسی چیز کے بارے میں حلت کی نفی جیسے لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا (۴) جملہ خبریہ جو کہ طلب میں استعمال ہو، جیسے حرمت علیکم المیتۃ والدم اسی طرح حرمت علیکم امھاتکم ای نکاح امھاتکم۔

دوسری بات: نہی کا موجب اور معانی: آپ حضرات پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ امر چند معانی کے لئے آتا ہے، اسی طرح فعل نہی بھی چند معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً تحریم کے لئے جیسے ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق (پ ۱۵) (تم لوگ اپنی اولاد کو ناداری کے ڈر سے قتل مت کرو) لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء (میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست مت بناؤ) یعنی دوست بنانا حرام ہے، کراہت کے لئے جیسے حدیث میں ہے لا یمسکن احدکم ذکرہ بیمینہ وھو یبول بوقت پیشاب کوئی آدمی اپنے عضو مخصوص "ذکر" کو داہنے ہاتھ سے نہ پکڑے، ارشاد کے لئے جیسے لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم (پ ۷) (بہت سی چیزوں کے متعلق زیادہ وضاحت سے سوال نہ کرو، اگر وہ چیزیں تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہارے لئے ناگواری کا سبب بن جائے) دعا کے لئے جیسے ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا (اے ہمارے رب ہم سے مواخذہ نہ فرمائیے اگر ہم بھول جائیں یا ہم سے چوک ہوجائے) تحقیر کے لئے جیسے ولا تمدن عینیک الی ما متعنا بہ (پ ۱۴) (اور آپ ہرگز ان چیزوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھئے جن سے ہم نے کفار کے مختلف گروہوں کو متمتع کر رکھا ہے بطور آزمائش کے)

کراہت تنزیہی کے لئے جیسے لا تنسوا الفضل بینکم (باہم مہربانی کرنی نہ بھولو) ان کے علاوہ نہی شفقت، توبیخ، برابری وغیرہ کے لئے بھی مستعمل ہوتی ہے مگر اس پر علماء متفق ہیں کہ کراہت اور تحریم کے علاوہ باقی سب نہی کے مجازی معنی ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہی کراہت اور تحریم میں مشترک ہے مگر جمہور کا مذہب یہ ہے کہ نہی کا صیغہ جب قرینہ سے خالی ہو تو تحریم کے لئے ہوتا ہے۔

تیسری بات: نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

نہی کی دو قسمیں ہیں: (۱) افعال حسیہ سے نہی (۲) افعال شرعیہ سے نہی

افعال حسیہ وہ افعال ہیں جو حس سے جانے جائیں شریعت پر ان کا وجود اور تحقق موقوف نہ ہو یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں شرع کے وارد ہونے کے بعد ان میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو جیسے زنا، جھوٹ، ظلم، شراب پینا وغیرہ وغیرہ یہ افعال حسیہ ہیں اور ان سے نہی کو نہی عن الافعال الحسیہ کہا جاتا ہے چنانچہ زنا کے حرام ہونے کی آیت سے نہی وارد ہوئی ولا تقربوا الزنا (پ) ان فعلوں کے جو معنی شریعت کی طرف سے نہی وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں یعنی زنا، ظلم وغیرہ فعل حسی ہیں جیسا کہ ظاہر ہے ان کا تحقق

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ نوع اول یعنی افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال حسیہ میں منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) بعینہ وہی چیز ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوتی ہے، یعنی اس کی ذات ہی قبیح ہوتی، اور یہ چیز بالکل بھی مشروع اور مباح نہ ہوگی لہذا افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں جو کسی بھی حال میں مشروع نہیں ہو سکتے نہ ذاتاً اور نہ وصفاً جیسے کفر اور ظلم اور زنا وغیرہ، مثلاً کفر پر نہی وارد ہوئی ولا تکفرون اور منہی عنہ کفر ہی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف دلیل آ جائے تو یہ فعل حسی قبیح لعینہ کے بجائے قبیح لغیرہ ہوگا جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے، مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے یعنی قبیح بوجہ گندگی ہے۔

اختیاری مطالعہ

قبیح حسی کی دو قسمیں ہیں: قبیح لعینہ، وضعاً اور قبیح لعینہ باعتبار شرع۔ قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت وضع کی عقل ادراک کر سکتی ہو اور قبیح ہونے کا اس صفت میں کوئی دیا ہوا ہو جیسے کفر کی قباحت، اور وضع کی اہمیت عقلی یا شرعی کی وضع کو عقل ادراک کر سکتی ہے اور کفر اور مومنین کی ناشکری ہی ہے اور قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل جس کا ادراک نہ کر سکے بلکہ بیان شریعت کی بنا پر ہی اس کا علم ہوا ہو جیسے بے وضو نماز پڑھنا۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِي أَنْ يَكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضِيْفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيْحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ.

ترجمہ

اور نوع ثانی یعنی نہی عن التصرفات الشرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس منہی عنہ حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ یعنی قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لعینہ کا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ نوع ثانی یعنی افعال شرعیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال شرعیہ میں منہی عنہ بعینہ وہی چیز نہیں ہوتی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، بلکہ جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے منہی عنہ اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی **قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تصوموا فی ھذہ الایام الخ** مگر منہی عنہ جس سے دراصل روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من **لم یجب الدعوۃ فقد عصانا** جو دعوت قبول نہ کرے اس نے ہماری نافرمانی کی، اور چونکہ عید قربانی میں اللہ کی طرف سے بندوں کی دعوت ہوتی ہے اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ قربانی کے دن مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی قربانی کے گوشت سے کھانے کی ابتدا کرے اس سے قبل نہ کھائے، اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی مگر دراصل منہی عنہ جس سے روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی کفار کی عبادت سے مشابہت کیونکہ کفار ان اوقات میں پوجا کرتے ہیں حدیث میں ہے **عن عقبۃ بن عامر الجھنی قال ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھانا ان نصلی فیھن وان نقبر فیھن موتانا حین تطلع الشمس بازغۃ حتی**

لوتفع وحین یقوم قائم الظهیرة حتی تزول وحین تضیف الشمس للغروب حتی تغرب (اصول بزدوی ص ۵۶) وفی حدیث وحینئذ یسجد لها الکفار الخ (اصول بزدوی ص ۵۶) اور ایک حدیث کا آخری جزء ہے فانها تطلع بین قرنی الشیطن یعنی ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہوجاتا ہے گویا سورج اس کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے، حاشیہ اصول الشاشی ص ۴۷۔

لہذا افعال شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہے وہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہیں اور ان کا مرتکب حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لعینہ کا تو یوم النحر میں روزہ رکھنا قبیح لغیرہ ہے کیونکہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے اچھی چیز ہے اور حسن لعینہ ہے مگر اس میں قباحت اس اعتبار سے ہے کہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آرہا ہے، لہذا یہ قبیح لغیرہ ہوگیا۔

اختیاری مطالعہ

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱ قبیح لغیرہ باعتبار وصف ۲ قبیح لغیرہ باعتبار مجاورت۔

قبیح لغیرہ باعتبار وصف وہ ہے جس میں قبح کسی وصف خاص کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور یہ وصف منھی عنہ سے جدا نہ ہو جیسے یوم النحر کے روزے میں قبح اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے کے وصف سے لازم آیا ہے اور اعراض عن ضیافۃ اللہ ایسا وصف ہے جو یوم النحر کے روزے سے جدا نہیں ہوتا یعنی ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ روزہ بھی ہوجائے اور اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی لازم نہ آئے۔

قبیح لغیرہ باعتبار مجاورت وہ فعل ہے کہ جس میں قبح تو غیر ہی کی وجہ سے آیا ہو مگر وہ قبح فعل منھی عنہ کے لئے لازم نہ ہو، جیسے بیع بوقت ندائے جمعہ کہ سعی و فعل فی السعی کی بناء پر بیع میں قبح پیدا ہوا ہے مگر یہ قبح بیع کے لئے لازم نہیں ہے، مثلاً کوئی آدمی بیع بھی کررہا ہو اور ساتھ ساتھ سعی الی الجمعہ بھی کررہا ہو، جیسے جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے بیع کرنا۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْیُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ یَقْتَضِیْ تَقْرِیْرَهَا وَیُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْیِ یَبْقٰی مَشْرُوْعًا کَمَا کَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا کَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِیْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِیْنَئِذٍ کَانَ ذٰلِكَ نَهْیًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالَ الْحِسِّیَّةَ لِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ عَیْنُهَا قَبِیْحًا لَا یُؤَدِّیْ ذٰلِكَ اِلٰی نَهْیِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا یَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّیِّ۔

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے باقی اور مشروع رہنے کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے یعنی النهی عن التصرفات الشرعیه یقتضی تقریرها سے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی یعنی فعل شرعی نہی کے بعد اسی طرح مشروع

ترجمہ

اور مشروع ہوتا ہے اس سے (یعنی افعال شرعیہ کے نہی کے بعد مشروع باقی رہتے ہیں) بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے، اور تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم ان تصرفات شرعیہ کے متعلق نہی وارد ہونے کے ساتھ چنانچہ ہم نے کہا بیع فاسد (مشتری کے مبیع پر) قبضہ کے وقت (مشتری کے لئے) ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع فاسد بیع ہے، اور اس کے حرام لغیرہ ہونے کی وجہ سے اس کا توڑنا واجب ہے۔

تشریح: آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا ہے کہ افعال شرعیہ ہمارے نزدیک باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں لہٰذا اسی ضابطہ پر بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر کے روزے کی نذر اور تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم مشروع اور ثابت ہوتا ہے جن پر نہی وارد ہوئی ہو، لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ بیع فاسد یعنی جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک مہینہ میری خدمت کرے گا یا اجارہ فاسدہ مثلاً مکان کرایہ پر دیا اور یہ شرط لگائی کہ اس مکان میں ایک ماہ تک میں خود رہائش اختیار کروں گا تو اصل عقد پر یہ شرط زائد ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے **نهى عن بيع وشرط** کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور اس کے ساتھ ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے چنانچہ اسی شرط زائد کی بنا پر یہ بیع فاسد اور اجارہ اجارۂ فاسدہ ہو گیا اور دونوں قبیح لغیرہ بن گئے، اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ دونوں یعنی بیع اور اجارہ مشروع ہیں اور افعال شرعیہ چونکہ باوجود منہی عنہ اور قبیح لغیرہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں لہٰذا ہم کہیں گے کہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی یعنی مشتری جب مبیع پر قبضہ کر لے تو مبیع پر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور یہ بیع فاسد اس لئے مفید ملک ہوتی ہے کیونکہ بیع کی جو اصل اور روح ہے یعنی ایجاب و قبول اور بائع و مشتری میں اہلیت کا ہونا اور مبیع کا موجود ہونا وہ پایا گیا مگر چونکہ اس بیع اور اجارہ میں ایک زائد شرط بھی ہے جس کی بنا پر یہ بیع اور اجارہ حرام لغیرہ بن گئے تو اس بنا پر اس بیع اور اجارہ کا متعاقدین پر توڑنا واجب ہے اور مشتری کا مبیع میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال میں لانا اور اسی طرح کرایہ پر حاصل کردہ مکان کو استعمال میں لانا حرام ہے یہی حال یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے کا ہے کہ اصل کے اعتبار سے تو وہ حسن ہے مگر قباحت غیر کی وجہ سے لازم آئی یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے، تو اگر کسی نے یوم النحر کے روزہ کی نذر مانی اور روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہوگی، تفصیل آگے آرہی ہے یہی حال تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا ہے مثلاً اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مان لی تو چونکہ نماز حسن لعینہ ہے اور قباحت غیر کی وجہ سے آئی اسلئے اس کی نذر ماننا صحیح ہوگا۔

اعتراض و جواب: مصنف نے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ کے ساتھ ساتھ **النذر بصوم یوم النحر** کو بھی ذکر کیا ہے حالانکہ محض نذر ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں یوم النحر کا روزہ رکھنے میں حرج ہے لہٰذا مصنف کو **النذر بصوم یوم النحر** کی مثال کے بجائے **صوم یوم النحر** کی مثال دینی چاہیے تھی، کیونکہ محض نذر ماننا تو ہمارے نزدیک اصلاً بھی مشروع ہے اور وصفاً بھی، نہ کہ امام شافعی کے نزدیک، تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یوم النحر کے روزہ کی نذر

فاسد منہی عنہ تھی لیکن اگر بیع فاسد کر لی گئی تو وہ مفید ملک ہوتی ہے اور بیع فاسد اصل کے اعتبار سے مشروع رہتی ہے گو وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو لہٰذا مذکورہ شکلوں میں بھی نکاح منعقد ہو جانا چاہئے حالانکہ مذکورہ نکاحوں میں کوئی نکاح مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے اور نہ وصف کے اعتبار سے۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں اور مذکورہ نکاح بھی فعل شرعی ہے مگر ان نکاحوں کو مشروع رہنے میں ایک مجبوری ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر نکاح کو مشروع رکھا جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا کیونکہ نکاح کا موجب ومقتضا تو یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حلال ہوں اور نہی وارد ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حرام ہوں اور یہ دونوں چیزیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں (یعنی حلت وحرمت) لہٰذا اجتماع ضدین لازم آنے کی وجہ سے یہی کہنا پڑا کہ مذکورہ تمام شکلوں میں کوئی نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ نکاح غیر مشروع ہی رہے گا اور نہی کے بعد بقاء مشروعیت اور عدم بقاء مشروعیت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ میں نہی کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جہاں بقاء مشروعیت کے ساتھ ساتھ نہی کے موجب یعنی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو اور مذکورہ نکاحوں میں یہ دونوں چیزیں ممکن نہیں ہے لہٰذا ان تمام جگہوں میں نہی بمعنی نفی ہے اور نہی ونفی کا فرق ماقبل میں ذکر کر دیا گیا ہے کہ نہی میں اس کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہ ہو اور نفی فعل منفی عنہ کی مشروعیت کا تقاضا بھی نہیں کرتی بلکہ اس کے اندر تو ایک شئی کے عدم اور اس کے نہ ہونے کو بتلایا جاتا ہے لہٰذا مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح کے منہی عنہ ہونے کے بعد اس کی مشروعیت باقی نہیں رہے گی برخلاف مذکورہ مسئلہ یعنی بیع فاسد کے کہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتی ہے کہ وہاں دو چیزوں میں منافات نہیں ہے بلکہ دونوں چیزوں میں جمع ممکن ہے یعنی بیع کا تقاضا ہے مفید ملک ہونا اور نہی کا تقاضا ہے تصرف کا حرام ہونا ظاہر ہے کہ ان دونوں چیزوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ملکیت میں بھی ہو اور تصرف حرام ہو جیسے مسلمان کی ملکیت میں اگر انگور کا عرق شراب بن جائے تو ملکیت باقی رہے گی مگر اس میں تصرف کرنا حرام ہوگا یعنی ملکیت تو اس لئے باقی رہے گی کیونکہ ابتداء میں یہ شئی اس شخص کی ملکیت تھی اور تصرف حرام اس لئے ہوگا کہ اب یہ شئی شراب ہے اور مسلمان کے لئے شراب میں تصرف کرنا مثلاً اس کو فروخت کرنا اور خریدنا سب حرام ہے لہٰذا جب مفید ملک ہونے اور تصرف حرام ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے تو اس پر نکاح منہی عنہ (مذکورہ تمام نکاح یعنی منکوحۃ الاب یا منکوحۃ الغیر یا محارم یا مشرکہ عورت سے نکاح) کو قیاس نہ کرنا چاہئے۔

النحو واللغۃ هذا مبتدا اور متعلق اور خبر، منکوحۃ باب ضرب سے صیغہ اسم مفعول **معتدۃ** باب افتعال سے صیغہ اسم مفعول، استحسان استفعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب، تحتمر باب تفعل سے ماضی کا واحد مذکر غائب۔

وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك لو نذر بالصلوة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة

لے یعنی جب سورج کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور سورج کے ڈھل جانے کی وجہ سے مکروہ وقت نکل جائے اس وقت اپنی نماز پڑھے لہٰذا نماز کو پورا کرنا بلا کراہت اور بلا ارتکاب حرام درست ہو جائے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے وارتکاب الحرام لیس بلازم للزوم الاتمام سے بیان کیا ہے کہ نفل پورا کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں ہے۔

نوٹ: اگر کسی نے پوری نماز مکروہ وقت میں ہی پوری کر دی تو نماز ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ گناہ ہوگا اور مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی کہ نفل نماز پوری کرنے کے لئے ارتکاب حرام ضروری نہیں ہے اس تفصیل کی روشنی میں نفل نماز، یوم عید کے روزہ سے جدا ہو گئی یعنی نفل نماز کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری نہیں ہے اور یوم النحر کے روزہ کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری ہے اسی لئے اگر عید کے دن روزہ رکھنا شروع کر دیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ دن روزہ کے لئے معیار ہے کہ بندے کو روزہ پورا کرنے کے لئے صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنا پڑے گا حالانکہ یہ دن اللہ کی ضیافت کا ہے اس میں روزہ رکھنا حرام ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ کو شام تک پورا کرنا بلا ارتکاب حرام ممکن نہیں ہے یعنی ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی نہ ہو اور روزہ بھی پورا ہو جائے بلکہ روزہ کو پورا کرنے کے لئے ارتکاب حرام یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ ضرور لازم آئے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے لان الاتمام لاینفک عن ارتکاب الحرام سے بیان کیا ہے پس اس بندے کو روزہ توڑ دینا چاہئے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے نہ کہ معیار، لہٰذا دونوں قسموں میں فرق واضح ہو گیا اور نفل نماز کا مسئلہ یوم العید کے روزہ سے جدا ہو گیا۔

نوٹ: بندے نے یوم النحر کے روزے کی نذر مانی تھی اور اس نذر کو پورا کرنے کے لئے اس نے روزہ رکھنا شروع کر دیا تو چونکہ آج اللہ کی طرف سے ضیافت اور دعوت ہے اس بناء پر اس کو روزہ توڑنا پڑا تو بندے نے تو چونکہ اپنی ذمہ داری پوری کر دی کہ مشروع روزہ کی نذر مانی کر روزہ رکھنا شروع کر دیا اس لئے طرفینؒ فرماتے ہیں کہ اس روزے کی قضاء لازم نہ ہوگی اور نہ ہی شام تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنا لازم ہوگا ورنہ ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آنے گا جو حرام ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا: فانه لو شرع فيه لا يلزمه الاتمام عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ مگر امام ابو یوسفؒ روزہ کو نماز پر قیاس کر کے یہ فرماتے ہیں کہ اس روزہ کی قضا لازم ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہ اس روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور نہ اس نماز کی جس کو مکروہ وقت میں شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب گذر چکا ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ گفتگو ان افعال میں چل رہی ہے جن پر نہی وارد ہوئی ہو اور نہی وارد ہونے کے بعد وہ اصلاً مشروع ہوں اور وصفاً غیر مشروع ہوں جبکہ محض نذر ماننا من کل وجہ صحیح ہے وصفاً بھی یہ غیر مشروع نہیں ہے تو مصنفؒ نے یوم النحر میں نذر ماننے کی مثال اس موقع پر کیوں پیش کی؟ تو اس کا یہ جواب پیش کر کے چھٹکارا حاصل

کیا جا سکتا ہے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا یوم النحر میں روزہ رکھنے کے حکم میں ہی ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قُرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْاَذٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْئِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوِ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ.

ترجمہ

اور اسی نوع (یعنی قبیح لغیرہ) سے حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے اس لئے کہ اس کے قریب جانے (وطی کرنے) سے نہی گندگی کی وجہ سے ہے اللہ تعالیٰ شانہ کے فرمان یسئلونک عن المحیض الخ کی وجہ سے "یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ وہ گندگی ہے پس تم حیض کے زمانہ میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں یعنی پاک ہونے تک ان کے ساتھ جماع نہ کرو"

ولھذا الخ اور اسی وجہ (یعنی حائضہ سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ) سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اس وطی حائضہ سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت (مطلقہ مغلظہ) زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی (یعنی اس وطی سے حلالہ درست ہو جائے گا) اور اس وطی حائضہ سے واطی پر مہر اور عورت پر عدت (اگر شوہر طلاق دیدے) اور عورت کے لئے نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر عورت (حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد) مہر کی وجہ سے یعنی اپنے مہر معجل وصول کرنے کی غرض سے اپنے اوپر شوہر کو قدرت دینے سے باز رہے یعنی دوبارہ وطی نہ کرنے دے تو وہ عورت صاحبینؒ کے نزدیک ناشزہ یعنی نافرمان ہوگی لہٰذا وہ عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

تشریح: اس عبارت کو لا کر مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی مشروع نہیں ہوتے حالانکہ ہم اس کے برخلاف دیکھتے ہیں، چنانچہ وطی فعل حسی ہے اور حالت حیض میں وطی کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے لہٰذا دیگر افعال حسیہ کے قبیح لعینہ اور بعد النہی غیر مشروع ہونے کی طرح حالت حیض میں وطی کرنا بھی قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونا چاہئے حالانکہ حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اور بعد النہی مشروع ہے اسی وجہ سے اس وطی سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ واقعی افعال حسیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع نہیں رہتے اور قبیح لعینہ ہوتے ہیں مگر یہ جب ہے جب ان کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر فعل حسی کے متعلق کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس سے اس فعل حسی کا قبیح لغیرہ ہونا ثابت ہو تو پھر وہ فعل حسی قبیح لغیرہ ہوگا چنانچہ حالت حیض میں وطی کے سلسلہ میں دلیل آیت قرآنی موجود ہے کہ یہ حرام لعینہ نہیں ہے

بلکہ حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ ہے یعنی بعینہٖ گندگی کی حالت حیض میں وطی کرنے کو منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن (ای فی المحیض) حتی یطھرن الخ معلوم ہوا کہ حالت حیض میں وطی کرنا اسی (قبیح لغیرہ) کی نوع سے ہے جس کو مصنفؒ نے ومن ھذا النوع سے تعبیر فرمایا ہے، گویا متن میں بیان کردہ ضابطہ کہ افعال حسیہ منہی عنہ ہونے کے بعد قبیح لعینہ ہوتے ہیں اس سے یہ جزئیہ مستثنیٰ ہے لہٰذا جب یہ قبیح لغیرہ ہو گیا تو چونکہ قبیح لغیرہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں تو اس حالت حیض میں وطی کرنا بھی مشروع رہے گا اور اس وطی سے احکام بھی ثابت ہوں گے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ولھذا قلنا الخ اور اسی وجہ سے یعنی حالت حیض میں وطی کے قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے جن میں سے پہلا یہ ہے ۱ احصان الواطی یعنی جس طرح پاکی کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وطی صحیح کرنے کے بعد شوہر محصن بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر رجم ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں بھی اپنی بیوی سے وطی کرنے کے بعد شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کرے تو رجم ہوگا یعنی سو کوڑے نہیں مارے جائیں گے بلکہ سنگسار کیا جائے گا یعنی حالت حیض اور غیر حالت حیض کی وطی میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں سے یکساں احکام ثابت ہوں گے بس فرق صرف اتنا ہے کہ حالت حیض میں وطی چونکہ قبیح ہے اس لئے اس وطی کو کرنے والے کا محصن ہونے کی جو مزید شرائط ہیں ان کو ہم نے ماقبل میں بیان کردیا یعنی عقل، بلوغ، حریت، اسلام، نکاح صحیح سے وطی کا متصف ہونا۔

۲. وتحل المرأۃ الخ: مطلقہ ثلثہ کے ساتھ اگر زوج ثانی حالت حیض میں وطی کرلے تو وہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی یعنی حلالہ کے لئے زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے تو جس طرح حالت طہارت میں زوج ثانی کے وطی کرنے سے حلالہ صحیح ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنے سے بھی حلالہ صحیح ہوگا اور یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اس حالت حیض کی وطی سے شوہر کے ذمہ کل مہر دینا واجب ہوگا ایسا نہیں ہے کہ شوہر اس وطی کو وطی نہ سمجھے بلکہ خلوت سمجھے اور مہر نہ دے بلکہ جس طرح حالت طہارت کی وطی سے کل مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی سے بھی کل مہر واجب ہوگا جبکہ مہر مسمیٰ ہو (مہر بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو) ورنہ مہر مثل لازم ہوگا اور اگر اس حالت حیض کی وطی کے بعد شوہر طلاق دیدے تو عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی جس طرح حالت طہارت کی وطی کے بعد طلاق دینے سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق دینے سے بھی عورت پر عدت لازم ہوگی اور اس عدت کے زمانے کا شوہر پر نفقہ بھی واجب ہوگا یعنی جس طرح اس عدت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جو وطی صحیح کے بعد طلاق دینے کے نتیجے میں گزاری جاتی ہے اسی طرح اس عدت کا بھی نفقہ واجب ہوگا جو حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق دینے کی شکل میں گزاری جا رہی ہے۔

۳. ولو امتنعت الخ مقصد یہ ہے کہ جب تک عورت اپنا مہر معجل وصول نہ کرلے تو اس کو اختیار ہے کہ شوہر کو

وطی نہ کرنے دے لیکن اگر ایک دفعہ وطی کرالی یعنی غیر حالت حیض میں وطی کرالی اور مہر کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو اگر دوبارہ شوہر کو وطی کرنے سے انکار کرے اور مہر مانگنے لگے تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ عورت ناشزہ کہلائے گی یعنی نافرمان، کیونکہ جب بلا مطالبہ مہر ایک دفعہ وطی کرا چکی تو اب دوبارہ اس کو مہر کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی سے انکار کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا بعینہ یہی حکم اس شکل میں بھی ہے جس کو مصنف ولو امتنعت الخ سے بیان کر رہے ہیں۔ یعنی اگر عورت حالت حیض میں وطی پر قابو دینے کے بعد دوسری مرتبہ مہر لینے کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی پر قابو نہ دے تو یہ عورت ناشزہ و نافرمان کہلائے گی اور اس کو بیوی کی نافرمانی کی وجہ سے نفقہ نہیں ملے گا۔

کیونکہ عورت کا کبھی تو وطی کرا دینا اور کبھی انکار کر دینا محض بیوقوفی ہے اور کچھ نہیں ہے، کسی شاعر نے کہا ہے:

جب اپنی غرض تھی تو اپنا قبول تھا
اب مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا جب تک شوہر کے ذمہ مہر معجل باقی ہے تو اس کو وطی پر قابو دینے کا مکمل اختیار ہے خواہ اس نے پہلی مرتبہ حالت حیض یا غیر حالت حیض میں وطی بھی کرا لی ہو بہرحال عورت دوبارہ وطی پر قابو نہ دینے کے باوجود نفقہ کی مستحق ہوگی لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اولاً اس کا مہر معجل ادا کرے پھر وطی کرنے کی سوچے۔ شعر:

کیا خوب سودا نقد ہے اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے

فائدہ: مہر میں نہ معجل کی تصریح تھی اور نہ مؤجل کی تو اب عرف کا اعتبار ہوگا۔

فائدہ: زمین کا نیز زیورات وغیرہ کا مہر بنانا صحیح ہے۔

اختباری مطالعہ

محیض مصدر میمی بمعنی الحیض، فاعتزلوھن ای فاجتنبوھن و لا تجامعوھن فی ھذہ الحالۃ قربان باب کرم کا مصدر (قریب ہونا) تمکین مصدر تمکین قدرت دینا ناشزۃ (ن، ض) نافرمانی کرنے والی مصدر نشوز۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرَتُّبَ الْأَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوبَةِ وَالِاصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّينٍ مَغْصُوبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ النِّدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حیض والی عورت کو طلاق دینا اور غصب کردہ پانی سے وضو کرنا اور غصب کردہ کمان سے شکار کرنا اور غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا اور ناجائز قبضہ کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا، لیکن تمام تصرفات یعنی ان تمام افعال و اعمال پر باوجود ان کے حرمت پر مشتمل ہونے کے حکم مرتب ہوگا۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات بیان کی تھی کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ جب حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اس سے احکام شرعی کیونکر ثابت ہوں گے کیونکہ حکم شرعی تو اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے جو فعل حرام اور معصیت سے حاصل نہیں کی جا سکتی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

لہذا نعمت کا حرام اور معصیت سے کیا جوڑ؟ تو مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کسی فعل کا حرام اور معصیت ہونا اس سے احکام ثابت ہونے اور اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا فعل حرام سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، سماعت فرمایئے گا۔

مثلاً حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دیدی تو واقع ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی اس مطلقہ سے وطی کا حرام ہونا، زوجین میں جدائیگی کا ثابت ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہونا وغیرہ، تمام احکام ثابت ہوں گے، اسی طرح غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے اس پانی سے وضو کر لیا تو اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی وضو ہو جائے گا اور اس وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن شریف چھونا وغیرہ صحیح ہوگا۔

اسی طرح غصب کردہ تیر کمان، غلیل، بندوق وغیرہ سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے شکار کر لیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ چھری اور چاقو سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے ذبح کر لیا تو ذبیحہ حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ زمین یعنی ایسی زمین جس پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو اس میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی اسی طرح بوقت اذان جمعہ بیع ممنوع اور مکروہ ہے لیکن اگر کسی نے بیع کر لی تو بیع مفید ملک ہوگی۔

خلاصہ: کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام شرعیہ مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، لہذا مذکورہ تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ حالت حیض کی طلاق واقع ہو جائے گی اور غصب کردہ پانی سے اگر وضو کر لیا تو اس وضو سے نماز پڑھنا درست ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

نوٹ: ایسے ہی باپ کا اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے، باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس باندی کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

اختیاری مطالعہ

آپ کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ بیع فاسد کر لینے کے بعد تو متعاقدین پر بیع کو توڑنا ضروری تھا اور فرض مقصود یہ تھا کہ اگر نماز پڑھی تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جانے کا یہی فائدہ ہوگا کہ غیر مغصوبہ زمین میں از سر نو نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ دونوں صحیح ہیں، وہیں لہذا قیاس کے اعتبار سے اس نماز کا اعادہ ضروری ہونا چاہیے۔

● قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱ قبیح لغیرہ باعتبار وصف ۲ قبیح لغیرہ باعتبار مجاور

قبیح لغیرہ باعتبار وصف: وہ ہے جو کسی وصف غیر مشروع کی وجہ سے قبیح ہوا اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اصلاً مشروع اور وصفاً غیر مشروع ہوتا ہے لہذا اس کے اندر اصل فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے گا اور وصف متصل کی طرف دیکھتے ہوئے عدم جواز کا، اور اس قسم کے اندر احکام کے سلسلے میں دونوں جانبوں کی رعایت کی جائے گی یعنی جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے اعمال کی صحت اور عقود کے مفید ملک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور شریعت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے گناہ بھی ہوگا، اور عدم جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جائیگا کہ یہ عقود جو وصفاً غیر مشروع ہیں فسخ کئے جائیں، جیسے بیع فاسد کہ مفید ملک ہوگی مگر متعاقدین پر اس کا فسخ کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح ایام تشریق کے روزے، اور قبیح لغیرہ لاجل المجاور وہ ہے کہ شریعت نے جس سے کسی خارج غیر لازم معنی کی بنا پر منع کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت اس کی صحت کا اعتبار کرتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہو جاتے ہیں گناہ اور قباحت کے ساتھ ساتھ جیسے جمعہ کی اذان اول کے بعد بیع کی کہ بیع منعقد ہو جائے گی لہذا مشتری کو ثمن اور بائع کو مبیع کی سپردگی کرنا لازم ہوگا البتہ خلاف شرع کام کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گناہ ہوگا، اسی طرح ارض مغصوبہ میں اگر نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر گناہ ملے گا۔

نوٹ: قبیح لعینہ کی تمام صورتوں کو فقہاء باطل کا نام دیتے ہیں اور قبیح لغیرہ کی قسم اول کو فاسد کا، کیونکہ اس معاملہ کو فاسد کرنا اور اس کو توڑنا ضروری ہوتا ہے اور دوسری قسم کو مکروہ کا نام دیتے ہیں اس لئے وہ گناہ کے ساتھ منعقد ثابت ہو جاتا ہے اور شریعت اس کو توڑنے کا حکم نہیں دیتی۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مُحَالٌ وَإِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ لِأَنَّ ذٰلِكَ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا أَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ۔

ترجمہ

اور اسی اصل (کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے باری تعالیٰ کے قول ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا کے بارے میں کہا کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا فاسقوں کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائیگا اس لئے کہ بغیر شہادت کے قبول شہادت سے نہی محال ہے وانما لم تقبل الخ اور ان کی گواہی ادائے شہادت میں فساد یعنی احتمال کذب کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ (ان میں) بالکل شہادت (کی اہلیت) نہ ہونے کی وجہ سے وعلی ھذا الخ اور اسی بناء پر (کہ فساق یعنی محدودین فی القذف کی گواہی ان کی ادائے شہادت میں فساد اور احتمال کذب کی بناء پر قبول نہیں کی جاتی) ان محدودین فی القذف پر لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان ادائے شہادت ہے اور فسق کے ساتھ ادائے شہادت نہیں ہوتی۔

تشریح: قبل ازیں آپ حضرات پڑھ چکے ہیں کہ افعال شرعیہ باوجود نہی عنہ کے مشروع رہتے ہیں یعنی

تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات وافعال کی بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بھی آپ نے پڑھ لیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا ثبوت احکام کے منافی نہیں ہے لہٰذا اس اصل کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ **وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ** کے اندر یہ حکم ثابت کیا گیا ہے کہ محدود فی القذف کی کبھی بھی شہادت قبول نہ کی جائے (یعنی جو شخص کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اس پر حد قذف نافذ ہوگی یعنی اس کو اسی کوڑے لگائے جائیں گے اور اگر وہ غلام ہو تو چالیس کوڑے) اور وہ لوگ فاسق ہیں مگر اس نہی سے ہی ان کا اہل شہادت ہونا معلوم ہو گیا، کیونکہ محدود فی القذف کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، معلوم ہوا کہ محدود فی القذف کے اندر شہادت کی اہلیت اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ اگر محدود فی القذف میں شہادت کی اہلیت نہ ہو تو ان کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد کرنا فعل عبث ہے اور اس نہی سے عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ اندھے سے کہنا کہ مت دیکھ، معلوم ہوا کہ بغیر اہلیت شہادت کے شہادت کے قبول کرنے سے منع کرنا محال ہے تو جب محدود فی القذف میں اہلیت شہادت ثابت ہوگئی تو چونکہ نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہٰذا محدود فی القذف کی نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت دو محدود فی القذف شخص موجود ہوں اور یہ زوجین کے ایجاب وقبول کو سن لیں تو نکاح منعقد ہو جائے گا

وانما لم تقبل الخ سے مصنفؒ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں گویا معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب فساق اہل شہادت میں سے ہیں تو ان کی شہادت قبول کی جانی چاہیے تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ ادا شہادت یعنی باضابطہ قاضی کی عدالت میں گواہی دینے کے یہ لوگ اہل نہیں ہیں کیونکہ ان کی شہادت میں جھوٹ اور فساد کا اندیشہ ہے اور یہ حضرات پاکدامن عورت پر تہمت لگانے کی بناء پر متہم بالکذب بھی ہیں اس بناء پر ان کا شہادت دینا قابل قبول نہیں ہوگا، اس بناء پر نہیں کہ یہ شہادت کے بالکل اہل نہیں ہیں بلکہ ادا شہادت میں فسق وفساد اور کذب کی بناء پر، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ فاسق کی قبول شہادت کے دو طریقے ہیں:

۱ ادا شہادت کے ضمن میں قبول شہادت ہو مثلاً قاضی کی عدالت میں جا کر گواہی دینا تو یہ تو ان کی جانب سے کبھی بھی قابل قبول نہ ہوگی۔

۲ نفس شہادت یعنی ثبوت نکاح کے حق میں شہادت تو یہ معتبر ہے لہٰذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے دو فاسق محدود فی القذف کی موجودگی میں نکاح کرے اور قاضی کو اس نکاح کی خبر کر دی جائے تو قاضی پر واجب ہے کہ اس نکاح کو نافذ کرے کیونکہ وہ دونوں گواہ اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان میں شہادت کی اہلیت ہے کیونکہ ان کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں۔

وعلی هذا الخ چونکہ محدودین فی القذف کی ادا شہادت بعد اس میں فساد ہونے کے قابل قبول نہیں ہوتی تو ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان بمنزلہ ادا شہادت کے ہے اور آپ حضرات نے پڑھ لیا ہے کہ فسق کے ساتھ ادا

شہادت معتبر نہیں ہے۔

لعان کا طریقہ: جب کوئی شوہر اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائے یا جو لڑکا پیدا ہوا اس کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا لڑکا نہیں ہے نہ معلوم کس کا ہے؟ تو حکم یہ ہے کہ عورت حاکم شرعی قاضی کے پاس فریاد کرے اور حاکم دونوں سے قسم لیوے اولاً شوہر کو قسم کھلائے اور شوہر یوں کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ جو بات میں نے کہی ہے میں اس میں سچا ہوں اور چار دفعہ اسی طرح کہے اور پانچویں دفعہ اس طرح کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو پھر عورت چار مرتبہ کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتی ہوں کہ جو تہمت اس نے مجھے لگائی ہے اس تہمت میں یہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ اس طرح کہے کہ اگر اس تہمت میں یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا غضب ہو جب دونوں قسم کھا لیں تو قاضی دونوں میں جدائی کرا دے اور یہ طلاق بائن کے حکم میں ہوگا، اور یہ لڑکا ماں کے حوالہ ہوگا اس قسا قسمی کو لعان کہتے ہیں، قرآن شریف کے اٹھارہویں پارہ کے اندر سورۂ نور میں اس کا تفصیلی بیان ہے۔ مصنف کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوئی مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں اچھی معلومات ہیں اس لئے ایک نظر ضرور ڈال لیں، کسی موقع پر یہ باتیں کام آسکتی ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: احصان کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جس کا حد زنا میں اعتبار کیا گیا ہے کہ سنگسار کرنے کے لئے محصن ہونا ضروری ہے یعنی نکاح صحیح کے بعد ہم بستری بھی ہوئی ہو نیز وہ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہو، دوسری قسم وہ جس کا حد قذف میں اعتبار کیا گیا ہے یعنی جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو وہ محصن یعنی پاکدامن ہو یعنی پہلے کبھی اس پر زنا کا ثبوت نہ ہوا ہو وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ میں یہی معنی مراد ہیں۔ **فائدہ:** حد قذف اس وقت جاری ہوگی جبکہ مقذوف یعنی جس پر تہمت زنا لگائی گئی ہے وہ حد جاری کرنے کا مطالبہ بھی کرے ورنہ حد ساقط ہو جائے گی (ہدایہ) بخلاف حد زنا کے کہ وہ خالص حق اللہ ہے اس لئے ہر حال میں نافذ ہوگی کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے۔ **فائدہ:** محدود فی القذف کی شہادت معاملات میں قابل قبول نہ ہوگی البتہ دیانات محضہ میں بعد توبہ ان کی شہادت قابل قبول ہوگی جیسے رویت ہلال میں (بیان القرآن)۔ **فائدہ:** محدود فی القذف کے بارے میں قرآن میں ہے اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد گناہ معاف ہو جاتا ہے مگر حنفیہ کے نزدیک ان کی شہادت بعد توبہ بھی قابل قبول نہ ہوگی کیونکہ الا الذین تابوا کا تعلق واولئک هم الفاسقون سے ہے، پھر بعد توبہ کے چونکہ فسق ختم ہو گیا تو بعد توبہ وہ شہادت قبول ہوگی جو بوجہ فسق مردود تھی جیسے دیانات محضہ میں بعد توبہ شہادت قبول ہو جائے گی اور وہ شہادت جو بوجہ محدودیت مردود ہے تو وہ بعد توبہ بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ان کا محدود ہونا بعد توبہ بھی باقی ہے، ظاہر ہے کہ محدودیت رفع نہیں ہوئی اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ توبہ کر لینے کے بعد وہ مردود الشہادت نہیں رہا جیسا کہ فاسق نہیں رہا لہٰذا بعد توبہ اس کی شہادت قبول ہوگی۔ **فائدہ:** لعان شوہر بیوی ہی میں ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر میں، اور لعان کے بعد شوہر بیوی ایک دوسرے پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتے ہیں لہٰذا شوہر کو چاہئے کہ اس کو طلاق دیدے، اگر شوہر طلاق نہ دے گا تو حاکم ان دونوں میں تفریق کر دے گا، جو بحکم طلاق ہوگی اور اب کبھی بھی ان دونوں کا نکاح نہ ہو سکے گا۔ **فائدہ:** جب لعان ہو چکا تو جو بچہ اس حمل سے پیدا ہوگا وہ اب عورت کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اس کی ماں کی طرف

کی جائے گی **فائدہ**: شہادت کے لئے ایک شرط ہوتی ہے ایک سبب، ایک رکن، ایک حکم، شرط تو عقل کامل اور ضبط اور اہلیت کا ہونا ہے اور سبب مدعی کا گواہوں سے ادائگی شہادت کو طلب کرنا ہے اور رکن گواہی میں لفظ شہادت کا استعمال کرنا ہے اور حکم قاضی پر گواہی کے مقتضی کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ (قدوری ص ۲۳۲) **فائدہ**: شہادت کے چار مرتبے ہیں ایک اثبات زنا کے لئے اور اس میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورتوں کا، کیونکہ فاستشهدوا عليهن اربعة منكم میں اربعۃ مؤنث ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تمیز مذکر ہے۔ دو باقی حدود یعنی حد سرقہ، حد شرب خمر، حد قذف اور ان میں دو مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورت کا، دلیل واستشهدوا شهيدين من رجالكم، تین ماسوائے اثبات دیگر حقوق حقوق مالیہ ہوں یا غیر مالیہ مثلاً نکاح، طلاق، رضاعت، وصیت، رجعت، استہلال صبی برائے ارث، وکالت، نسب وغیرہ اور ان میں دو مردوں یا ایک مرد، دو عورتوں کی گواہی کافی ہے دلیل: فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، چار ولادت، بکارت، عیوب نساء اور ان میں دو عورتیں ہوں تو بہتر ہے ورنہ ایک آزاد مسلمان عورت کی گواہی بھی کافی ہے حدیث میں ہے کہ ان چیزوں میں عورتوں کی گواہی کافی ہے جن کی طرف مرد نظر نہیں کر سکتے۔

فصل: فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ، اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ طُرُقًا، مِنْهَا: اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِآخَرَ فَالْحَقِيقَةُ اَوْلٰى مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِي نِكَاحُهَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَحِلُّ، وَالصَّحِيحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهُ حَقِيقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْيِ وَوُجُوبِ الْمَهْرِ وَلُزُومِ النَّفَقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارُثِ، وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوجِ وَالْبُرُوزِ۔

ترجمہ

یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہئے کہ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے لئے متعدد طریقے ہیں، ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کیلئے حقیقت اور دوسرے معنی کیلئے مجاز ہو تو حقیقت (پر عمل کرنا) بہتر ہے، اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء احناف نے فرمائی ہے کہ زنا کے پانی یعنی زنا کے قطرہ منی سے پیدا شدہ بچی زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نکاح حلال ہے (یعنی زانی کا اس لڑکی سے جو اس کے زنا سے پیدا ہوئی نکاح حلال ہے) اور صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی (یعنی اس لڑکی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے) اس لئے کہ وہ لڑکی اس کی حقیقتاً بیٹی ہے پس وہ اللہ تعالیٰ کے قول حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم کے تحت داخل ہوگی، اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی اس لڑکی سے (نکاح کر لینے کے بعد) وطی کا حلال ہونا اور زانی پر (نکاح کر لینے کے بعد) مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے باہر جانے پر منع کرنے کی ولایت اور استحقاق کا حاصل ہونا۔

تشریح: اس فصل کے اندر قرآن و حدیث کی مراد معلوم کرنے کے طریقوں کا بیان ہے لہٰذا مصنفؒ چند

ایسی مثالیں پیش کریں گے جو در حقیقت مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ ہے اور اس کے بعد چند ایسی مثالیں بھی پیش فرمائیں گے جو مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ نہیں ہے بلکہ وہ طریقے تمسکات ضعیفہ میں سے ہیں، جن کا تفصیلی بیان آگے آرہا ہے۔ **پہلا طریقہ** پہلے آنجناب عالی مسئلہ سنئے، مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کی آیت **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ الخ** میں ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے منجملہ ان کے ایک عورت بنت بمعنی بیٹی بھی ہے یعنی اپنی بیٹی سے نکاح کرنا حرام ہے لہٰذا احناف کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر حرام ہوگی، امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں ہوگی مگر صحیح بات وہی ہے جو احناف نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی وہ زانی پر حرام ہے یعنی زانی کا اس سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے لہٰذا اس کے **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ** کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے اس سے نکاح کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ضابطہ: اب مراد پہچاننے کا طریقہ اور ضابطہ سنئے، ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک حقیقی اور دوسرا مجازی، تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اولیٰ سے مراد وجوب ہے جیسا کہ حقیقت ومجاز کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو خواہ اس کا کوئی مجاز متعارف ہو یا نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ یعنی ضروری ہے لہٰذا بنت بمعنی بیٹی کا ایک معنی حقیقت لغویہ کے اعتبار سے ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں یعنی جو لڑکی جس کے نطفہ منی سے پیدا ہوگی اس کی بیٹی کہلائے گی لہٰذا زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے، امام ابو حنیفہؒ نے اسی معنی کا اعتبار کیا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ وہ لڑکی جو زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اور بنت کے دوسرے معنی حقیقت عرفیہ وشرعیہ کے اعتبار سے ہے کہ عرف اور شرع میں بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں، جس کا نسب باپ سے ثابت ہو یعنی **المنسوبة الى الاب** چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی معنی عرفی وشرعی کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی کا نسب زانی سے منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں فرمایا ہے **الولد للفراش وللعاهر الحجر** بچہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہیں، اور جب یہ لڑکی زانی کی شرعاً وعرفاً بیٹی نہیں ہے تو شرعاً زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا حرام نہیں ہوگا بلکہ نکاح کرنا صحیح ہوگا۔

والصحيح الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا کیونکہ وہ اس کی حقیقتاً بیٹی ہے لہٰذا وہ **حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الخ** کے تحت داخل ہوگی اور نکاح حرام ہوگا اور ہمارے مذہب کی دلیل وہی ہے کہ جب لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی جمع ہوں تو معنی حقیقی مراد ہوں گے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ بنت کے حقیقت شرعیہ وعرفیہ والے معنی (جس کا امام شافعیؒ نے اعتبار کیا ہے) حقیقت لغویہ کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے لہٰذا حقیقی معنی مراد لیں گے یعنی حقیقت لغویہ، اور زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا بوجہ اپنی بیٹی ہونے کے صحیح نہ ہوگا۔

فائدہ: حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک آپ حضرات نے پہلے پڑھ لیا کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف بھی ہو تو حقیقت پر عمل ہوتا ہے نہ کہ مجاز متعارف پر۔

اعتراض: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے تو زانی سے اس کا نسب ثابت ہونا چاہئے۔ **جواب** شرعاً نسب ثابت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نکاح ہو یا ملک ہو جبکہ زنا میں ایسا نہیں ہے، رہا اس لڑکی کا زانی کی حقیقۃً بیٹی ہونا تو یہ امر آخر ہے، یعنی اس کا تعلق جزئیت والبعضیت سے ہے ظاہر ہے کہ یہ لڑکی فی الواقع زانی کا جزء ہے۔ فلا اعتراض، اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حلت وحرمت میں چونکہ حرمت کا پہلو اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا اس لڑکی کو زانی کی بیٹی مان کر اس سے نکاح کرنا زانی کے لئے حرام ہوگا نیز حدیث سے بھی نسب ثابت نہ ہونا ثابت ہے اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ بچہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہیں۔

ویتفرع منه الاحکام الخ احناف وشوافع کے مابین مسئلہ مذکورہ میں اختلاف ہونے کی بناء پر احکام میں بھی اختلاف ہوگا یعنی زانی اگر زنا سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کر لے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے تو ان کے نزدیک وطی کرنا بھی حلال اور جائز ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا لہٰذا جب احناف کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی درست نہیں تو وطی کیسے درست ہوگی، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کے ذمہ مہر ادا کرنا اور اس عورت کو نفقہ دینا واجب ہوگا نہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک زوجین میں سے کسی کے مرنے پر باہم وراثت جاری ہوگی کیونکہ یہ عورت اس زانی کی بیوی ہے اور زانی اس کا شوہر ہے، اور شوہر وبیوی میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک وراثت جاری نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کا نکاح ہی صحیح نہ ہوا تھا لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی کے درجہ میں آئیں اور اجنبیت کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کو اس عورت کے باہر آنے جانے پر روک ٹوک کی ولایت اور استحقاق ہوگا مگر امام صاحبؒ کے نزدیک زانی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ نکاح صحیح نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کی بیوی ہے ہی نہیں، کہ اس کو باہر آنے جانے اور ادھر ادھر گھومنے سے منع کرے۔

نوٹ: یہ سوچنا کہ چلو بیوی تو نہیں، بیٹی تو ہے اور باپ اپنی بیٹی کو باہر گھومنے کو منع کر سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ لڑکی اس زانی کی شرعاً بیٹی نہیں ہے بلکہ اس کو مقام حرمت میں احتیاطاً بیٹی کہا گیا ہے اور نکاح کو حرام قرار دیا گیا ہے اسی وجہ سے اس لڑکی کو زانی کی وراثت بھی نہیں ملے گی۔

فائدہ: خروج وبروز میں عطف، عطف تفسیری ہے نیز یہ بھی ایک قول ہے کہ بروز کا استعمال قضائے حاجت میں ہوتا ہے اور خروج عام ہے۔

فائدہ: امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح نطفۂ زنا سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کو ملک یمین میں رکھ کر اس سے وطی کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

النحو واللغة مثاله ای مثال حمل اللفظ علی الحقیقة الحربیات جمع حرب الفوارث مصدر تا مثل البروز مصدر نصر میدان کی طرف نکلنا۔

وَمِنْهَا: أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا أَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْآخَرِ، فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ أَوْلٰى، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِي جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِي كَثِيْرٍ مِنَ الصُّوَرِ، فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِي أَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ، وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي أَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ.

ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال جب نص کے اندر تخصیص کو ثابت کرے نہ کہ دوسرا، تو اس احتمال پر نص کو محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو بہتر ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول او لامستم النساء میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں نص (یعنی قرآن کی مذکورہ آیت) معمول بہ ہوگی اور اگر ملامست کو مس بالید پر محمول کیا جائے تو نص کثیر صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوگی کیونکہ محارم اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کا چھونا وضو توڑنے والا نہیں ہے حضرت امام شافعی کے دو قولوں میں سے اصح قول کے مطابق۔ اور اسی اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا اور قرآن شریف کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کا جائز ہونا اور امامت کا صحیح ہونا (احناف کے نزدیک) اور پانی کے معدوم ہونے اور دوران نماز مس بالید یاد آجانے کے وقت تیمم کا لازم ہونا (امام شافعی کے نزدیک)

تشریح: نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی لفظ میں دو معنی کا احتمال ہو اور ان دونوں معنی میں سے ایک کو مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص لازم آتی ہو نہ کہ دوسرے معنی مراد لینے میں تو وہ معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو جیسے او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا اگر کوئی شخص عورت سے ملامست کرے تو طہارت ٹوٹ جائے گی اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا ہوگا اس آیت میں لامستم باب مفاعلت سے ہے اس کا مصدر ملامست ہے اور ملامست کے دو معنی ہیں ۱۔ جماع ۲۔ مس بالید یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا۔ امام شافعی نے مس بالید مراد لیا ہے کیونکہ ملامست مشتق من اللمس ہے اور لامستم میں ایک قراءت لمستم کی ہے اور لمس اور مس لغت میں دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی مس بالید قول تعالیٰ وانا لمسنا السماء اور

فائدہ: اپنی عورت کو شہوت سے مس کیا ہو یا بغیر شہوت کے فرج کو چھوا ہو یا دیگر اعضاء بدن کو بغیر حائل کے چھوا ہو یا حائل کے ساتھ، اور اس کی مذی نہ نکلی ہو تو عامۃ العلماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مس بالشہوۃ ہو اور عورت کبیرہ ہو، اجنبیہ ہو تو یہ مس ناقض وضو ہوگا اور اگر مس بلا شہوت ہو یا عورت صغیرہ ہو یا محارم میں سے ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا خواہ مس شہوۃ ہو یا بلا شہوۃ خواہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ محرمہ ہو یا اجنبیہ، بس شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو۔

نوٹ: جس کو چھوا ہے یعنی ملموسہ تو اس کا وضو ہمارے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں۔

وَمِنْهَا: أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ أَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهٍ يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ أَوْلَى. مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَأَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ، وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوحِ. فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ. وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ.

ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ نص کو جب دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا نص کو مثلاً حدیث کو دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص کے اوپر اس طریقہ سے عمل کرنا جس سے دونوں وجہوں (دونوں قراءتوں اور دونوں روایتوں) پر عمل ہو جائے بہتر ہے، اس کی مثال (یعنی اس نص کی جس کو دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو) اللہ تعالیٰ شانہ کے قول وارجلکم میں ہے کہ وہ مغسول (یعنی وجوھکم وایدیکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور ممسوح (یعنی رؤسکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے خفض یعنی جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے تو جر والی قراءت کو تخفف یعنی موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر اور نصب والی قراءت کو موزہ نہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے وباعتبار اسی معنی (کہ جر کی قراءت موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے بعض حضرات نے فرمایا کہ مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح: نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی آیت دو قراءتوں سے پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہوں پر عمل ہو جائے اور یہی بہتر ہے اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَیْنِ۔ ”اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت“ اس آیت میں لفظ ارجلکم میں دو قراءتیں وارد ہوئی ہیں ارجلکم لام کے فتح

کے ساتھ اور ارجلکم لام کے کسرہ کے ساتھ یعنی جر والی شکل میں عطف ہوگا وجوھکم وایدیکم پر جو اغسلوا کے مفعول بہ ہیں اور حالت نصب میں ہیں اور اس شکل میں چونکہ عضو مغسول پر عطف ہے تو اس قرأت کا تقاضا ہے کہ تمام احوال میں غسل رجلین واجب ہو یعنی آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں پیروں کا دھونا واجب ہونا چاہئے اور جر والی شکل میں عطف ہوگا رؤسکم مجرور پر اور وہ عضو ممسوح ہے لہٰذا اس قرأت کا تقاضا ہے کہ بہر دو صورت یعنی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو پیروں پر (موزوں پر) مسح کرنا واجب ہونا چاہیے تو آیت کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے نصب والی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور جر والی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ نصب والی قرأت اس حالت پر محمول ہو جب آدمی موزے نہ پہنے ہوئے ہو لہٰذا اس صورت میں وضو میں پیروں کا دھونا ضروری ہے اور جر والی قرأت محمول ہوگی اس حالت پر جبکہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو لہٰذا اب وضو میں موزوں پر مسح کرنا کافی ہوگا اسی بناء پر بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز قرآن سے ہے (یعنی جر والی قرأت کے مطابق) مگر چونکہ جر والی شکل میں اور بھی احتمالات ہیں مثلاً جر جوار کی وجہ سے جر دیا گیا ہو یعنی ارجلکم کو رؤسکم کے قریب ہونے کی وجہ سے جر دیا گیا ہو یا مسح بول کر غسل رجل ہی مراد ہو اور غسل کو بوجہ مصاحبت و قربت مسح کہہ دیا ہو کیونکہ وامسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کے ذکر کے بعد پیروں کا تذکرہ ہے جیسے وجزاء سیئۃ سیئۃ میں جزاء سیئہ کو بوجہ مشاکلت سیئہ کہہ دیا گیا ہے حالانکہ بدلہ لینا سیئہ میں داخل نہیں ہے تو اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت حدیث سے ہے اور حدیث یہ ہے رُوِیَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم یَمْسَحُ الْمُقِیْمُ عَلَی الْخُفَّیْنِ یَوْمًا وَّلَیْلَۃً وَالْمُسَافِرُ ثَلٰثَۃَ اَیَّامٍ وَّلَیَالِیْھَا وَھٰذَا حَدِیْثٌ مَشْھُوْرٌ روافض کے نزدیک مسح علی الخفین جائز نہیں ہے اور امام مالک کے نزدیک مسافر کے لئے جائز ہے نہ کہ مقیم کے لئے، مصنف کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوگئی اب اختیاری مطالعہ میں بعض نحوی و فقہی مسائل کو پیش کیا گیا ہے جو طلباء کے لئے دلچسپی کی چیز ہے۔

اختیاری مطالعہ

ـ معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ جر والی قرأت سے بھی مسح ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں مسح کی غایت الی الکعبین بیان کی گئی ہے جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ مسح خفین ٹخنوں تک کیا جائے بلکہ ہاتھ کی تین انگلیوں کے بقدر مسح کرنا کافی ہے [illegible] ارجلکم میں دو قرأت کے متعلق جر والی قرأت جر جوار کی وجہ سے ہے نہ کہ رؤسکم پر عطف کی وجہ سے [illegible] ثابت ہو جائے [illegible] وجوھکم پر ہی ہے اور ارجلکم پر جو جر آیا ہے جر جوار کی وجہ سے ہے یعنی پڑوس کی وجہ سے [illegible] جیسے [illegible] عذاب یوم محیط [illegible] کی صفت ہے [illegible] کی طرح حالت [illegible] پڑوس یعنی [illegible] کی وجہ سے ہے لہٰذا اس [illegible] دونوں قرأتوں سے مقصود غسل ہی ثابت ہوا [illegible] مسح [illegible] مصنف کا [illegible] مثال پیش کرنا [illegible]

الی الکعبین [illegible] مسح کی حد [illegible] ہے کہ [illegible] بلکہ [illegible] لہٰذا جر والی قرأت [illegible] مصنف [illegible] ہے [illegible] معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ نصب والی قرأت میں بھی [illegible]

ہے کیونکہ کبھی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی جاتی ہے جیسے کَاَنَّھُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَۃٌ کے اندر مُسَنَّدَۃٌ کی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی گئی ہے ورنہ مُسْنَدَۃٌ ہونا چاہیے مشتق مِنَ الْاِسْنَادِ باب افعال ٹیک اور سہارا لگانا، تو اس قرأت کا مقتضی یہ ہے کہ عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ حتی کہ وہ عورتیں کمال طہارت حاصل کرلیں اور کمال طہارت حاصل ہوگی بعد انقطاع خون غسل کرنے سے خواہ دس دن میں حیض کا خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت کا مقتضی یہ ہے کہ عورتوں کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ عورت نفس پاکی حاصل نہ کرلے یعنی جب تک خون بند نہ ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہو یا دس دن سے کم میں اور وہ غسل کرے یا نہ کرے۔

اور ان دونوں قرأتوں میں تعارض ہے کیونکہ تشدید والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ غسل سے پہلے عورت سے قرب یعنی جماع حلال نہ ہو خواہ خون دس دن میں بند ہوا ہو یا اس سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد عورت سے قرب یعنی جماع حلال ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں۔

اور خواہ عورت نے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ انقطاع خون سے نفس پاکی حاصل ہوگئی ہے، لہٰذا ایسی کوئی شکل ہونی چاہیے کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تشدید والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع دس دن سے کم میں ہوا ہو، لہٰذا تشدید کا جو مقتضی ہے یعنی طہارت کا کامل ہونا تو کمال طہارت غسل سے حاصل ہوگی لہٰذا اس قرأت کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ جب عورت کا خون دس ایام سے کم میں منقطع ہو جائے تو جواز صحبت کے لئے کمال طہارت یعنی عورت کا غسل کرنا ضروری ہے، غسل کے بعد صحبت کی اجازت ہوگی اور تخفیف والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع پورے دس دن میں ہوا ہو، اب چونکہ حیض کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض دس دن سے زائد نہیں آتا تو اس شکل میں طہارت کے اندر غسل کے ذریعہ تاکید اور مبالغہ کی بھی ضرورت نہیں ہے اور نفس طہارت بھی حاصل ہوگئی ہے لہٰذا جب عورت کا خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو تو جواز صحبت کے لئے عورت کا غسل کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ غسل سے پہلے بھی اس سے صحبت کرنا جائز ہے، برخلاف پہلی شکل کے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے کم میں بند ہوگیا ہو تو چونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال باقی ہے تو اس میں کمال اور مبالغہ اور جانب انقطاع کو خون کے دوبارہ عود کرنے کے احتمال پر ترجیح غسل کے ذریعہ ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْيُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ جَازَ وَطْيُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحَرِّمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَهَا الْفَرِيْضَةُ وَاِلَّا فَلَا۔

ترجمہ

اور اسی بنا پر (کہ تشدید والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور تخفیف والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض پورے دس یوم ہوں) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب حیض کا خون دس ایام سے کم میں بند ہو جائے تو حائضہ عورت سے وطی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے کیونکہ کمال طہارت غسل کرنے سے ثابت ہوگا اور اگر حیض کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی حائضہ سے وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ مطلق طہارت انقطاع دم سے حاصل ہو جاتی ہے) ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن میں نماز کے آخری وقت میں منقطع ہوا ہو تو اس حائضہ کو فریضۂ وقت (موجودہ وقتیہ نماز) لازم ہوگا، اگرچہ وقت سے اتنی مقدار باقی نہ بچے کہ جس میں وہ حائضہ غسل کر سکے، اور اگر اس کا خون دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا ہو تو اگر وقت سے اتنی مقدار باقی ہے جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کہہ سکے تو اس عورت کو فریضہ (وقتیہ نماز) لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

تشریح: وعلی هذا قال الخ ای علی هذا الحمل المذکور علی الحالتین ای قرأة التخفیف محمولة علی العشرة وقرأة التشدید محمولة علی مادون العشرة.

حتی یطهرن کے سلسلہ میں آپ نے پڑھ لیا ہے کہ تشدید والی قرأت محمول ہے جبکہ خون دس دن سے کم میں بند ہو اور تخفیف والی قرأت محمول ہے جبکہ خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو لہذا اگر خون دس دن سے کم میں ہی بند ہو گیا ہے تو عورت کے غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال ہے تو کمال طہارت غسل کے ذریعہ حاصل ہوگا اور غسل سے جانب انقطاع خون مؤکد اور راجح ہو جائے گی لہذا غسل کے بعد جماع جائز ہوگا نہ کہ غسل سے پہلے، اور اگر خون کا انقطاع پورے دس دن میں ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت حاصل ہو گئی ہے جو کہ تخفیف والی قرأت کا مقتضی ہے اور خون کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض کی اکثر مدت احناف کے نزدیک دس یوم ہیں اور وہ مکمل ہو چکے لہذا اس شکل میں وطی کے لئے غسل ضروری نہیں ہے بغیر وطی پہلے جس مانع کی وجہ سے پابندی تھی وہ مانع بھی زائل ہو گیا یعنی حیض، اسی وجہ سے اگر نماز کے آخر وقت میں دس رات دن مکمل ہو کر خون بند ہو تو چونکہ مطلق طہارت حاصل ہو گئی ہے لہذا اس عورت پر اس وقت کی نماز فرض ہو گی خواہ اتنا وقت باقی نہ ہو جس میں یہ عورت غسل کر سکے بلکہ اتنا وقت باقی ہو کہ وہ عورت ایک دفعہ اللہ اکبر کہہ سکتی ہو کیونکہ جس مانع کی وجہ سے اس عورت سے نماز ساقط ہو گئی تھی وہ مانع جاتا رہا اور وقت چونکہ ذمہ میں فریضہ واجب ہونے کا سبب ہے اور اس عورت نے حیض سے پاک ہو کر وقت کا ایک جزء پا لیا ہے لہذا نفس وجوب ثابت ہو گیا پس عورت کو چاہیے کہ اس نماز کو قضاء پڑھ لے۔ کما تقرر من قبل ان الوقت سبب لنفس الوجوب اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا ہو اور نماز کا آخری وقت چل رہا ہو تو اگر اتنا وقت باقی ہے کہ جلدی سے غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو اس وقت کی نماز

اس کے ذمہ واجب ہوگی کیونکہ غسل کے بعد پاک ہونے کی حالت میں اس نے وقت کا ایک جز پالیا جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہوگیا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ چونکہ نماز پڑھنے کے لئے تو وقت درکار ہے حالانکہ مکمل نماز کی ادائگی کے لئے وقت باقی ہی نہیں ہے تو کیونکر یہ عورت نماز پڑھنے کی مکلف ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اللہ تعالی وقت کو کھینچ کر لمبا کردے جیسے (بعض علماء کی رائے کے مطابق) حضرت سلیمانؑ کے لئے کردیا تھا لہذا بوجہ قدرت متوہمہ کے نماز اس کے ذمہ فرض ہوگی بالفاظ دیگر قدرتِ متوہمہ کا وجوب ادا کے لئے اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ ادا کے لئے یعنی اداء صلوٰۃ کے لئے تو واقعی حقیقی قدرت کا ہونا ضروری ہے مگر ذمہ میں نماز واجب ہونے کے لئے امکان قدرت کافی ہے اسی بناء پر اس نے اگر جلدی سے غسل کرکے نیت باندھ لی کہ اسنے میں اس نماز کا وقت ختم ہوگیا تو کوئی حرج نہیں ہے وہ عورت اپنی نماز کو مکمل کرلے بشرطیکہ نماز فجر نہ ہو کیونکہ اگر بعد تکبیر تحریمہ کے سورج نکل گیا تو اب اس نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا۔ (بہشتی زیور)

اور اگر عورت کو اتنا وقت مل گیا تھا کہ وہ غسل کرکے تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کی نیت باندھ سکتی تھی مگر اس عورت نے سستی اور کاہلی میں وہ وقت یونہی بیکار گذار دیا تب بھی نماز اس پر فرض ہوگی اور اگر بالکل آخری وقت میں حیض بند ہوا کہ غسل اور تکبیر کے بقدر وقت باقی نہیں ہے تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوگی کیونکہ غسل سے پہلے اور غسل کے بقدر وقت میں وہ ناپاک ہے کیونکہ تشدید والی قرأت کے بموجب بعد غسل کے پاک ہوئی اور غسل کے بعد بقدر تحریمہ اس نے وقت پایا ہی نہیں کہ نفسِ وجوب ثابت ہو لہذا نماز معاف ہے۔

نوٹ: غسل کی مقدار سے اتنا وقت مراد ہے جس میں غسل کے فرائض ادا کئے جاسکیں پورے اہتمام کے ساتھ بانا بلکہ صابون وغیرہ لگا کر غسل کرنا مراد نہیں ہوگا۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذٰلِكَ تَنْبِيهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هٰذَا النَّوْعِ، مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهٖ نَاقِضًا.

ترجمہ

پھر ہم تمسکاتِ ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کررہے ہیں (یعنی چند ایسے طریقے جن سے استدلال کرنا حنفیہ کے نزدیک ضعیف ہے) تاکہ یہ (ذکر طرق) اس نوع (طریقہ تمسک) کے خلل اور کمزوری کے مواقع پر تنبیہ ہوجائے منہا الخ ان تمسکات ضعیفہ کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی حدیث انہ قاء فلم یتوضأ (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قئی فرمائی اور وضو نہیں فرمایا) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا

کہ قی ناقض وضو نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ اثر یعنی حدیث مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قی فی الحال (یعنی قی کے فوراً بعد) وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں (قی کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو قی کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہیں جن سے حنفیہ کے نزدیک تمسک اور استدلال کرنا ضعیف ہے تاکہ پتہ چل جائے اور تنبیہ ہو جائے کہ استدلال کے ان طریقوں میں کس جگہ خلل اور نقص واقع ہوا ہے۔ بجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اَنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ اس حدیث سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ قی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ اگر قی ناقض وضو ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قی کرنے کے بعد وضو فرماتے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قی کے غیر ناقض وضو ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث فعل سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قی کرنے کے فوراً بعد وضو نہیں کیا اور یہ اس لئے معلوم ہوا کیونکہ یہ فا تعقیب مع الوصل کے لئے ہے جس سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ قی کے فوراً بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں کیا لہٰذا یہ اثر صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قی فی الحال وضو واجب نہیں کرتا اور قی کرنے کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قی کے ناقض وضو ہونے میں ہے لہٰذا ممکن ہے کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز وغیرہ پڑھنے کا کوئی ارادہ نہ ہو اس لئے قی کے فوراً بعد وضو نہ فرمایا ہو، اور جب نماز پڑھنے کا ارادہ کیا ہو تو وضو بھی کر لیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ قی منہ بھر کے نہ ہوئی ہو اور جو قی منہ بھر کر نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہوتی تو جب تک مد مقابل یہ ثابت نہ کر دے کہ حضورؐ نے قی کرنے کے بعد بلا وضو نماز پڑھی ہے تو قی کا غیر ناقض وضو ہونا ثابت نہ ہوگا لہٰذا حدیث مذکور سے قی کے غیر ناقض وضو ہونے کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے جبکہ دوسری احادیث سے قی کا ناقض وضو ہونا ثابت ہے عن عائشۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال مَنْ قَاءَ اَوْ رَعَفَ فِيْ صَلٰوتِهٖ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ (اخرجہ ابن ماجہ بدائع ص۱۱۹ ج۱)

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ۔

ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ (تمہارے اوپر مردار جانور حرام کئے گئے ہیں۔ یعنی جو واجب الذبح ہونے کے باوجود بلا ذبح مر جائیں) سے مکھی کے (پانی میں) مرنے سے پانی کے نجس ہونے کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص (آیت مذکورہ) مردار کی حرمت کو

ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف پہلی مثال کی طرح تمسکات ضعیفہ کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ ملاحظہ ہو، اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ کی روشنی میں بعض شوافع فرماتے ہیں کہ مردہ مکھی، اگر قلیل پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور استدلال بایں طور کرتے ہیں کہ نص سے یعنی حرمت علیکم المیتۃ سے مردار کا حرام ہونا ثابت ہے اور مکھی بھی میت میں ہونے یعنی مرنے کے بعد حرام ہے اور جس چیز کا حرام ہونا احترام واکرام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہوتی ہے لہٰذا مردہ مکھی نجس ہے اور نجس چیز ماء قلیل میں گر جائے تو اس کو بھی نجس بنا دے گی لہٰذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مردہ مکھی کے پانی میں گر جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ مکھی کے پانی میں مر جانے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ نص سے تو اتنا ثابت ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہو جائے گا مگر امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا اور شوافع کو استدلال میں خلل یہاں سے پیدا ہوا کہ شوافع نے علی الاطلاق یہ کہہ دیا کہ جس چیز کا حرام ہونا اکرام واحترام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہے حالانکہ حرام شئی کے نجس ہونے کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں ہے جتنا کہ امام شافعی نے ذکر کیا ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس کے بدن میں دم سائل بھی ہو اور خون بھی ہو جس کو شئی مر چکے سے ذبح کرنے تک نکالا گیا ہو لہٰذا جس مردار میں مرنے سے پہلے خون نہ ہو تو وہ نجس بھی نہ ہوگا لہٰذا مردار مکھی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے اور اس کے پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا بلکہ پانی حسب سابق پاک باقی رہے گا۔ (محشی)

معلوم ہوا کہ ہر حرام شئی کا نجس ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً مٹی کو کھانا حرام ہے مگر مٹی نجس نہیں ہے بلکہ تیمم کے اندر مٹی کے ذریعہ پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، اِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) آنحضرت ﷺ کے قول حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے تو وہ (وجوب غسل الدم بالماء) محل یعنی کپڑا وغیرہ پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں بس اختلاف تو سرکہ کے ذریعہ خون زائل ہونے کے

بعد کپڑے کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح: وكذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم حُتّيه الخ (تمسکات ضعیفہ کی تیسری مثال) حتّ یحُتُّ (ن) بمعنی رگڑنا، القرص (ن) کھرچنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو حکم فرمایا کہ کپڑے پر جب دم حیض لگ جائے تو پہلے اس کو رگڑ دو (خواہ لکڑی سے یا پتھر وغیرہ سے) پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی ناپاک کپڑا سرکہ کے ذریعہ دھلنے سے پاک نہ ہوگا، امام شافعیؒ حدیث مذکور سے بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں چونکہ پانی سے دھونے کا حکم ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر پانی مثلاً سرکہ اور دیگر بہنے والی چیز سے اگر کپڑے کو صاف کیا جائے تو کپڑا پاک نہ ہوگا اور غیر پانی سے شرعاً نجاست کا زائل کرنا معتبر نہ ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث سے تو بس اتنا ثابت ہے کہ جب محل مثلاً کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اس کو پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ پانی سے دھونا واجب ہے اور پانی کو قرآن میں طہور فرمایا ہے، قول باری عزاسمہ ہے وانزلنا من السماء ماءً طهورًا طہور جو خود طاہر اور دوسروں کے لئے مطہر ہو لہٰذا پانی سے دھونا یعنی کپڑے پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا اور پانی چونکہ مطہر ہے اس لئے جانب اثبات میں کسی فرد کو بھی چاہئے تھا کہ کپڑے پر لگے ہوئے خون کو پانی سے دھوئے چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مقصود یعنی ازالۂ نجاست غیر پانی مثلاً سرکہ یا دیگر بہنے والی چیزوں سے ہو جائے تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں؟ اور حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے یعنی غیر ماء سے بعد ازالۂ نجاست تطہیر ثوب کا نہ ثبوت ہے اور نہ انکار، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چونکہ حدیث میں پانی کی تصریح ہے تو غیر پانی مثلاً سرکہ وغیرہ سے محل یعنی کپڑا وغیرہ پاک نہ ہوگا، احناف فرماتے ہیں کہ مقصود ازالۂ نجاست ہے لہٰذا اگر سرکہ سے حسًا نجاست زائل ہو جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا کیونکہ سرکہ سے نجاست زائل ہونے کے بعد محل کے پاک نہ ہونے پر حدیث میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے نیز اجماع سے بھی عین پانی کے استعمال کا واجب نہ ہونا ثابت ہے اور بدائع الصنائع کے صفحہ ۸۴ جلد ۱ پر لکھا ہے کہ سرکہ سے بعض ایسے رنگ بھی زائل ہو جاتے ہیں جو پانی سے زائل نہیں ہوتے لہٰذا سرکہ تطہیر کے معاملہ میں ابلغ ہے اور اگر نجاست زدہ کپڑے سے نجاست کی جگہ سے کاٹ دیا تب بھی کپڑے پر پانی کا حکم لگے گا اور پانی کا استعمال اس سے ساقط ہو جائے گا، یعنی اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو استعمال پانی کا حکم ساقط نہ ہوتا (مزید تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت)

اختیاری مطالعہ

سرکہ اور دیگر بہنے والی چیزوں سے اس لئے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے کہ یہ چیزیں مطہر ہونے میں پانی کی شریک ہیں کیونکہ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں مثبت پہلو کو بیان کیا ہے یعنی بکری واجب ہونے کو بیان کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں زکوۃ کے اندر ایک بکری واجب ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بکری کے بجائے زکوۃ میں بکری کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہوگا یا نہیں چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور ہم احناف کہتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ حدیث بالا میں اس بات کا انکار نہیں ہے کہ بکری کی قیمت ادا کر دینے سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا لہذا امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے زکوۃ کے اندر بکری دینے کے اس کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ قرین قیاس بھی ہے کیونکہ زکوۃ کا مقصد غرباء کی حاجت روائی ہے اور روپیہ دینے کی شکل میں زیادہ اچھی طرح پوری ہو سکتی ہے کیونکہ بے چارہ فقیر بکری کو کہاں فروخت کرتا پھرے گا بلکہ اگر اس کو نقد دام مل گئے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوا اور رہا یہ اشکال کہ اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتوں کے بجائے کوئی اور عبادت کرے تو ذمہ داری سے بری نہ ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور اس کی رکعات کی تعداد میں عقل کا دخل نہیں ہے لہذا شریعت کی جانب سے مقرر کردہ فرض اور اس کی مقدار رکعات میں قیاس جاری نہ ہوگا اور یہی حال عقوبات کی مقدار کا ہے لہذا ایک عبادت کے بجائے مثلاً نماز کے بجائے روزہ رکھنے سے مکلف آدمی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا برخلاف بکریوں کی زکوۃ میں بکری واجب ہونے کے کہ اس کی علت فقیر کی حاجت کا دفع کرنا ہے اور یہ چیز قیمت دینے میں بھی موجود ہے یعنی فقراء کی حاجت روائی لہذا بکری کے بجائے قیمت ادا کرنے سے بھی مکلف آدمی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا ابْتِدَاءً.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالی کے قول وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ سے ابتداء عمرہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ نص اتمام کے وجوب کو ثابت کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں (یعنی شروع کرنے کے بعد اتمام میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تو ابتداء عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔

تشریح: وكذلك التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله (تمسکات ضعیفہ کی پانچویں مثال) امام شافعیؒ آیت قرآنی وَاَتِمُّوا الآیۃ (حج اور عمرہ کو اللہ کیلئے پورا کرو) سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ حج کی طرح

عمرہ بھی ابتداءً واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو صیغہ اتموا کے ذریعہ ایک جگہ ذکر کیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا لہٰذا جس طرح حج کرنا واجب ہے اسی طرح بعد الاستطاعت عمرہ کرنا بھی واجب ہوگا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے یعنی ابتداءً وجوبِ عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ اس آیت سے صرف اتمام معلوم ہوتا ہے اور کسی بھی چیز کا اتمام اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے ہم احناف بھی کہتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب الاتمام ہو جاتا ہے لہٰذا عمرہ کو بھی شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام ضروری ہے مگر اختلاف عمرہ کے ابتداءً بغیر شروع کئے واجب ہونے میں ہے اور آیت اس سے ساکت ہے لہٰذا ہمارے نزدیک عمرہ کرنا محض سنت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔

فائدہ: حج کی فرضیت قرآن کی آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا سے ہے نہ کہ واتموا الحج الخ سے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) نبی علیہ السلام کے قول (لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے اس لئے کہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں (تحریم بیع فاسد میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تو (بیع فاسد کرنے کے بعد مشتری کے لئے) ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے

تشریح: وکذلک التمسک بقولہ لا تبیعوا الدرھم الخ (تمسکات ضعیفہ کی چھٹی مثال) امام شافعیؒ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تبیعوا الدرھم الخ (ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو) سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع اور فاسد ہے لہٰذا بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی گو مشتری مبیع پر قبضہ بھی کر لے، کیونکہ مالک ہونا ایک نعمت ہے اور بیع فاسد ممنوع اور حرام ہے اور حرام چیز نعمت کا سبب نہیں ہوا کرتی جیسے چور چوری کرنے کی وجہ سے مال مسروق کا مالک نہیں ہوتا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے اس دعویٰ پر استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور تو صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس کے حرام ہونے میں ہمیں بھی کوئی اختلاف

نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی نے باوجود منہی عنہ ہونے کے بیع فاسد کر لی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کا مالک ہوگا یا نہیں تو چونکہ نص اس سے ساکت ہے اس لئے امام شافعیؒ کا اس حدیث سے مشتری کے لئے ملک ثابت نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک مشتری مبیع کا مالک نہ ہوگا مگر ہمارے نزدیک مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا اور ہماری دلیل وہی ہے جو ماقبل میں تفصیل سے گذر چکی ہے کہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں اسی وجہ سے بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ لِإِثْبَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهٖ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الا لا تصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ نص فعل (یوم النحر میں روزہ رکھنا) کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور صوم یوم النحر کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو فعل کے حرام ہونے کے باوجود احکام کے فائدہ دینے میں ہے۔

تشریح: وکذلك التمسك بقوله الا لا تصوموا فی هذه الایام الخ (تمسکات ضعیفہ کی ساتویں مثال) اسی طرح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تصوموا الخ (ان ایام تشریق میں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے پینے اور جماع کے ایام ہیں) سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے تو یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لا نذر فی معصیة الله مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور فی المتن سے یہ استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور صرف ایام تشریق میں روزے کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس میں ہے کہ باوجود فعل کے حرام ہونے کے اس پر احکام شرعیہ مرتب ہوں گے یا نہیں؟ اور حدیث اس سے ساکت ہے۔

لہٰذا ہم احناف اسی ضابطۂ گذشتہ کی بناء پر کہیں گے کہ چونکہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں لہٰذا اگر کسی نے یوم النحر کے روزے کی نذر مان لی تو چونکہ اس نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے اس لئے اس کا نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ اس روز روزہ رکھنے میں ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لئے اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ موخر کردے لیکن اگر کسی نے اسی روز روزہ رکھ لیا تو وہ اپنی نذر کو پورا کرنے والا مانا جائے گا۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یعنی لا نذر فی معصیۃ اللہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ بتلانا مقصود ہے کہ معصیت کی نذر کو پورا نہ کرنا چاہیے بلکہ بعد میں اس کی قضا کر لینی چاہیے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرَتُّبَ الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْأَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْأَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِي وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے پس باپ اگر اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ جنوائے یعنی اس کو ام ولد بنائے تو باپ کا ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس وطی حرام کے ذریعہ باپ کے لئے باندی میں ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کرے تو یہ حرام ہوگا اور ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوگا (اور حلال ہو جانے کے بعد اس کا کھانا جائز ہوگا) ولو غسل الخ اور اگر غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ حرام ہوگا اور اس سے (یعنی غسل ثوب بماء مغصوب سے) کپڑا طاہر ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں عورت سے وطی کر لی تو وہ (وطی در حالت حیض) حرام ہوگی اور اس وطی حرام سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت کا زوج اول کے لئے حلال ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: یہ عبارت ایک خلجان کا جواب ہے، خلجان یہ ہے کہ فعل حرام اور حکم شرعی میں تو منافات ہونی چاہیے یعنی فعل حرام پر احکام شرع مرتب نہ ہونے چاہئیں، مصنفؒ اس کا جواب وحرمة الفعل سے دے رہے ہیں کہ کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا کسی کام کے حرام ہونے کے باوجود اس سے احکام ثابت ہوں گے، جیسے باپ کے لئے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا اور وطی کر لی تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی، اسی طرح چھری غصب کرکے اس سے بکری وغیرہ ذبح کرنا اور اس کو استعمال کرنا حرام ہے کیونکہ یہاں غیر کی مملوکہ شئی کو بلا اس کی اجازت کے استعمال کرنا لازم آ رہا ہے، لیکن اگر غصب کردہ چھری سے جانور کو ذبح کر لیا تو مذبوح حلال ہوگا اور اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح غصب کئے ہوئے پانی سے نجاست زائل کرنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا حرام ہے لیکن اگر اس (ناپاک) پانی سے کپڑا وغیرہ صاف کر لیا تو کپڑے پر طہارت کا حکم لگے گا، کیونکہ ازالۂ نجاست جو مقصود ہے وہ حاصل ہے، اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں

وطی کر لی تو شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا لہذا اگر شوہر اس کے بعد زنا کرے تو اس پر رجم ہوگا کوڑے نہیں لگیں گے، اور حالت حیض میں وطی کرنے سے حلالہ بھی صحیح ہو جائے گا یعنی یہ عورت جس سے کسی دوسرے آدمی نے حالت حیض میں وطی کی ہے یہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اسی طرح یوم النحر میں روزہ رکھنے سے نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آنے کی بنا پر وہ شخص گنہگار ہوگا لیکن نذر ماننے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

حروفِ معانی

فَصْلٌ فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيلَ اِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَى هٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِيبَ فِي بَابِ الْوُضُوءِ.

ترجمہ

یہ فصل حروف معانی کی وضاحت میں ہے، واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے واؤ کو ترتیب کے لئے مانا ہے اور اسی بنا پر انہوں نے وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ کتاب حروف معانی کو بیان کر رہے ہیں یعنی وہ حروف جن کے کچھ معنی ہوتے ہیں جیسے واؤ، علی، الی وغیرہ، اور اصول فقہ کی کتاب میں حروف معانی کا بیان اس لئے کیا ہے کیونکہ حروف معانی کے ساتھ بعض مسائل فقہیہ کا تعلق ہے لہذا حروف معانی کی قید سے حروف مبانی (ح ج ف۔ ہ) نکل گئے یعنی وہ حروف جن سے مل کر کلمہ بنتا ہے جیسے زید کے اندر ز، ی، د۔

سوال: مصنفؒ نے حروف معانی سے حروف عاطفہ کو کیوں مقدم کیا؟

جواب: کیونکہ حروف عاطفہ کثیر الاستعمال ہیں کہ یہ اسم، فعل سب پر داخل ہوتے ہیں، برخلاف حروف جارہ کے کہ وہ فقط اسم پر داخل ہوتے ہیں نہ کہ فعل پر۔

سوال: مصنفؒ نے حروف عاطفہ میں سے واؤ کو ہی کیوں مقدم کیا؟

جواب: اس لئے کہ واؤ کا معنی معطوف، معطوف علیہ کے مطلق جمع ہونے پر دلالت کرتا ہے اس میں ترتیب یا تعقیب یا تاخیر کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اس کی تفصیلی بیان عنقریب آرہا ہے، بخلاف فا اور ثم وغیرہ کے کہ فا تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے اور ثم تراخی پر، لہذا واؤ بمنزلہ مفرد کے ہے اور دیگر حروف بمنزلہ مرکب کے ہیں کہ فاء کے اندر جمع مع التعقیب ہوتی ہے اور ثم کے اندر جمع مع التراخی ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واؤ کو دیگر حروف عاطفہ پر مقدم کیا گیا ہے۔

الواو للجمع واؤ مطلق جمع کے لئے ہے یعنی معطوف علیہ پر جو حکم لگا ہے معطوف کو بھی اس حکم کے ساتھ شریک ٹھہرانا

ہے اس میں کہ ترتیب یا مقارنت یا تعقیب یا تراخی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جیسے جاءنی زیدٌ و عمروٌ میں کہ واؤ نے صرف اتنا بتلایا ہے کہ آنے کا جو حکم زید پر ہے عمرو پر بھی ہے نہ ترتیب کا لحاظ ہے کہ پہلے زید آیا پھر عمرو جیسا کہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں اور نہ مقارنت کا لحاظ ہے کہ زید اور عمرو دونوں کے آنے کا زمانہ ایک ہو اور نہ تعقیب و تاخیر کا لحاظ ہے کہ عمرو زید کے بعد متصلاً آیا یا کچھ تاخیر کر کے آیا بلکہ واؤ صرف حکم میں دونوں کے جمع ہونے پر دلالت کر رہا ہے کہ آنے میں زید اور عمرو دونوں شریک ہیں۔

وقیل إن الشافعیؒ الخ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے بنا بریں انہوں نے وضو میں ترتیب کو فرض قرار دیا ہے کیونکہ اللہ نے اپنے قول یا ایہا الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاۃ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم إلی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم إلی الکعبین میں واؤ کو استعمال کیا ہے مگر اس قول کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ وضو کے اندر ترتیب کو واؤ سے ثابت نہیں کرتے بلکہ فاء سے ثابت کرتے ہیں۔

اختیاری مطالعہ

وضو کے اندر ترتیب کے سلسلہ میں امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت یا ایہا الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا الخ میں فاغسلوا پر فاء داخل ہے جو تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے تو اس فاء نے یہ دلالت کی ہے کہ ارادہ صلوٰۃ کے بعد متصلاً غسل وجہ (چہرہ کا دھونا) ہونا چاہئے لہذا تمام اعضائے وضو پر غسل وجہ مقدم ہے اور جب ارادۂ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب ثابت ہوگئی تو باقی تمام اعضائے وضو کے مابین بھی ترتیب ثابت ہوگی کیونکہ تمام اعضاء وضو کے درمیان مساوات ہے لہذا اگر ارادۂ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب کو ثابت مانیں اور باقی اعضاء میں نہ مانیں تو یہ اجماع (عدم القائل بالفصل) کے خلاف ہوگا۔ امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ارادۂ صلوٰۃ کے بعد متصلاً غسل وجہ ضروری ہے کیونکہ مثلاً قرآن کی دوسری آیت یا ایہا الذین آمنوا إذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا إلی ذکر اللہ وذروا البیع کے اندر لفظ فاسعوا پر فاء داخل ہے اور یہاں یہ ضروری نہیں ہے کہ اذان جمعہ کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے سعی الی الجمعہ ضروری ہے اور اس آیت کا منشاء یہ مقصد ہے کہ ترک بیع سعی پر مقدم ہونا چاہئے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت قرآنی کی دلالت غسل وجہ کی تقدیم پر ہے نہ بقیہ اعضاء میں بھی ترتیب ضروری ہو اس لئے کہ فاغسلوا وجوہکم کے بعد واؤ مذکور ہے جو مطلق جمع پر دلالت کرتی ہے بغیر ترتیب کا لحاظ کئے ہوئے اور فاغسلوا میں جو فاء ہے اس کا تعلق تمام اعضائے مغسولہ سے ہے نہ کہ فقط غسل وجہ سے۔ واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر حنفیہ اور شوافع کے دلائل ملاحظہ ہوں حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے جس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت موسیٰ کی امت کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا تھا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطۃ (البقرۃ) اس آیت میں سجدہ کا حکم مقدم ہے اور توبہ کا مؤخر اور سورۂ اعراف میں حطۃ کا لفظ مقدم ہے اور سجدہ کا مؤخر حالانکہ قصہ ایک ہی ہے معلوم ہوا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے سجدہ اور توبہ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہے اسی طرح قرآن کے اندر حکم ہے وارکعوا واسجدوا پہلے رکوع کا ذکر ہے اور بعد میں سجدہ کا اور دوسری آیت کے اندر یا مریم اقنتی لربک واسجدی وارکعی میں پہلے سجدہ کا ذکر ہے بعد میں رکوع کا، حالانکہ نماز میں یا تو رکوع ہی مقدم ہوگا یا سجدہ ہی، معلوم ہوا کہ واؤ سے مراد مطلق جمع ہے نہ کہ

ترتیب اسی طرح جائز ہی نہ ہوتی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس بہت سے زید آئے (یعنی ایسے افراد آئے کہ جن سب کے نام زید تھے) ترتیب کو ثابت نہیں کرتی بعض دیگر ائمہ اور اہل فتاویٰ حضرات سے بھی یہی ثابت ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ واؤ کو ترتیب کے لئے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں وارکعوا واسجدوا ہے چنانچہ نماز میں پہلے رکوع کا امر ہے پھر سجدہ تو اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ نماز میں پہلے رکوع کا امر ہوا اور بعد میں سجدہ کا امر ہوا حضورؐ کی حدیث صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ کی وجہ سے نہ کہ واؤ کی وجہ سے اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ سعی کہاں سے شروع کریں صفا سے یا مروہ سے؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اِبْدَؤُوْا بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ تَعَالٰى اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہوگی کہ سعی صفا سے شروع ہوگی اور مروہ پر ختم ہوگی۔

س اس آیت میں صفا مروہ کے ذکر سے مقصود ان دونوں کے شعائر ہونے کو بتلانا ہے نہ کہ سعی کے اندر ترتیب کو۔

اعتراض: جب اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ سے تو صفا مروہ کے شعائر ہونے کو بتلانا ہے تو پھر سعی کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

ج نفس سعی کا ثبوت قرآن کی دوسری آیت فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا سے ہے۔

اعتراض: نبی ﷺ نے سعی بین الصفا والمروۃ میں صفا سے سعی شروع کرنے کو واجب قرار دیا ہے تو آپ یہ بتائیں کہ صفا سے سعی شروع کرنے کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

ج قرآن کی آیت اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ میں صفا کو مقدم کرنا صفا سے سعی شروع ہونے کے لئے وجہ ترجیح ہے ظاہر ہے کہ سعی کسی ایک سے ہی شروع ہوگی لہٰذا قرآن کی آیت میں صفا کا ذکر مقدم ہونا وجہ ترجیح بننے کے لئے کافی ہے۔

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَلَّمَتْ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طُلِّقَتْ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْأُولَى طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَعْلِيقًا لَا تَنْجِيزًا۔

ترجمہ

اور ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو زید اور عمرو سے کلام کرے گی تو تجھ کو طلاق ہے پس اس عورت نے عمرو سے گفتگو کی پھر زید سے تو وہ مطلقہ ہو جائے گی اور اس میں یعنی وقوع طلاق میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی کوئی شرط نہیں ہوگی، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے (دو علیحدہ علیحدہ گھروں کی طرف اشارہ کرتے) کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس وہ عورت دوسرے گھر میں (پہلے) داخل ہوئی پھر (آخر میں) پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلقہ ہو جائے گی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب شوہر یہ کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق ہے تو وہ عورت فوراً مطلقہ ہو جائے گی ولو اقتضى الخ اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتا

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَأْذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ لَا يَاْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ لَا يَاْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ۔

ترجمہ

اور واؤ کبھی حال کے لئے ہوتا ہے پس وہ (واؤ) حال اور ذوالحال کو جمع کرے گا اور واؤ اس وقت شرط کے معنی کا فائدہ دے گا مثالہ الخ واؤ حالیہ کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد ماذون کے بارے میں فرمائی کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی حریت کے لئے شرط ہوگی اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب امام المسلمین کفار سے یہ کہے کہ تم دروازہ کھولو درانحالیکہ تم امن پانے والے ہو تو وہ کفار بغیر دروازہ کھولے امن پانے والے نہ ہوں گے اور اگر امام المسلمین نے حربی سے کہا کہ نیچے اتر آ درانحالیکہ تو امن پانے والا ہے تو وہ بغیر اترے امن پانے والا نہ ہوگا۔ (یعنی مامون نہ ہوگا)

تشریح: اس سے پہلے آپ نے پڑھا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی حال کے لئے بھی آتا ہے جو اس کے مجازی معنی ہیں اور معنی حقیقی ومجازی میں کچھ اتصال اور مناسبت کا ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ مناسبت یہاں یہ ہے کہ جس طرح معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا وصف جمع میں معطوف ومعطوف علیہ اور حال وذوالحال دونوں شریک ہیں اور رہی یہ بات کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ کیوں جمع ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ مجتمع رہتی ہے نہ کہ اس سے جدا اسی وجہ سے آپ حضرات نے ترجمۂ قرآن کا سبق پڑھتے ہوئے بارہا یہ پڑھا ہوگا کہ جب کسی ذات کی صفت اس سے مقدم ہوتی ہے تو اس ترکیب میں حال بنتے ہیں معلوم ہوا کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور دوسری بات یہ بھی ذہن نشین رکھئے کہ جب واؤ حال کے لئے ہوگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا یعنی واؤ کی ایک جانب یعنی واؤ کا ماقبل یا مابعد شرط ہوگا اور دوسری جانب مشروط البتہ اس تعیین کا انداز کلام سے پتہ چل جائے گا جیسے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد ماذون کے سلسلہ میں بیان کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے) لہٰذا غلام کے آزاد ہونے کے لئے واؤ کی جانب قبل یعنی ایک ہزار درہم کی ادائیگی شرط ہوگی اور آزاد ہونا جزا ہوگی اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ بمنزلہ اِنْ اَدَّیْتَ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ کے ہے اب دو باتیں ذہن میں آتی ہیں جن کی تشریح بہت ضروری ہے ایک بات تو یہ ذہن میں آتی ہے کہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کو کیوں متضمن ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ابھی آپ نے جو مثال بیان کی ہے یعنی اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ اس کے

اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جا سکتا جبکہ واؤ کا عطف کے لئے ہونا ہی حقیقت ہے، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ واؤ حالیہ معنیٔ شرط کا اس لئے فائدہ دیتا ہے کہ حال میں اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ حال جس طرح ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اسی طرح شرط بھی جزاء کے لئے قید ہوتی ہے مثلاً اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً اور اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ رَكِبْتِ دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہے کہ پہلی مثال میں تو حال یعنی راکبۃ وقوع طلاق کے لئے قید ہے اور دوسری مثال میں شرط یعنی ان رکبت وقوع طلاق کے لئے قید ہے یعنی دونوں شکلوں میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت سوار ہو، لہذا جب حال اور شرط دونوں قید ہوتے ہیں تو واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا لہذا مثال مذکورہ میں ادائیگی الف، حریت کے لئے شرط ہوگی۔

اور دوسری بات کہ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار دے حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے) کے اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جا سکتا، واؤ حالیہ ہونا ہی کیوں ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عاطفہ ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ چونکہ معطوف علیہ مستقل کلام ہوتا ہے تو اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ اپنے غلام پر رقیت کے باوجود ایک ہزار روپیہ کو واجب کر رہا ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ سب اس کے مولیٰ کا ہے لہذا مولیٰ کا ایک ہزار روپیہ خود اپنی ذات پر لازم کرنا ثابت ہوا اور یہ فعل عبث ہے لہذا واؤ حالیہ ہی ہوگا اور اس جملے میں حال حال مقدرہ ہوگا وقال محمد فی السیر الکبیر اگر امام المسلمین کفار سے کہے اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ دروازہ کھول دو درانحالیکہ تم مامون ہو تو اس جملے کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہذا امن پانے کے لئے دروازہ کھولنا شرط ہوگا اگر کفار دروازہ نہیں کھولیں گے تو مامون نہ ہوں گے، اسی طرح اگر امام المسلمین نے کسی حربی سے کہا اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ (نیچے اتر حال یہ ہے کہ تو مامون ہے) یہاں بھی امام کے اس جملے کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے لہذا مامون ہونے کے لئے نیچے اتر آنا شرط ہے یاد رکھئے کہ ان دونوں جملوں کے اندر واؤ عاطفہ نہیں ہوگا کیونکہ واؤ عاطفہ ماننے کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کفار کو امان مل جائے خواہ دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں، کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی مستقل حیثیت ہوتی ہے لہذا افتحوا الباب کا حکم علیحدہ ہے اور وانتم آمنون علیحدہ سے ایک خبر ہے حالانکہ امام المسلمین کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے اسی طرح حربی کا قریب نیچے اترے یا نہ اترے اس کو امن مل جانا چاہیے حالانکہ یہ امام کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ امام المسلمین کا مقصد اس حال میں اور اس شرط پر امان دینا ہے جب وہ کفار دروازہ کھول دیں اور حربی نیچے اتر آئے کیونکہ ممکن ہے کہ جب یہ کفار دروازہ کھولیں گے اور حربی اوپر سے نیچے اتر کر آئے گا تو یہ حضرات ہمارے حسن اخلاق کا مظاہرہ کریں گے تو ممکن ہے کہ اسلام لے آئیں کیونکہ عموماً دشمن برائی کا بدلہ بھلائی سے ملنے پر مطیع بن جاتا ہے اور کافر بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے لہذا مذکورہ جملوں میں واؤ حالیہ ہوگا نہ کہ واؤ عاطفہ کیونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں خلاف مقصود لازم آتا ہے فافہم ولا تکن من المستعجلین

لینے کی صورت میں چونکہ حال اپنے ذوالحال کے مقارن ہوتا ہے تو یہاں بھی حریت ادائیگی الف کے ساتھ مقارن ہوگی اور ادائیگی الف کے وقت ہی حریت متحقق اور ثابت ہوگی، اس سے پہلے نہیں، جس کو مصنف نے فان الحریة تتحقق حال الاداء سے بیان کیا ہے، نیز حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر قرینہ کا پایا جانا بھی ضروری ہے، یہاں قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر واؤ کے حقیقی معنی عطف کے مراد لے لیں تو چونکہ معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے معطوف کا محتاج نہیں ہوتا تو اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا کا مطلب اپنے غلام پر غلام ہونے اور اس میں قیام رقیت کے باوجود اس پر ایک ہزار درہم کو لازم کرنا پایا جا رہا ہے حالانکہ مولیٰ کو اس کا بالکل استحقاق نہیں ہے کیونکہ غلام مولیٰ کا ہے تو جو کچھ غلام کے پاس ہے وہ بھی مولیٰ کا ہی ہے تو غلام پر ہزار درہم لازم کرنا خود اپنے لئے لازم کرنا ہے جو ایک لغو اور بیکار فعل ہے لہٰذا تعذر حقیقت پر قرینہ کا موجود ہونا ثابت ہو گیا اور تعذر حقیقت کا قرینہ خود ثبوت مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے کا قرینہ ہے، جس کو مصنفؒ نے وفیہ دلالة علی ذلک سے بیان کیا ہے، اور واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور شرط میں تعلیق ہوتی ہے نہ کہ تنجیز لہٰذا حریت کو ادائیگی الف پر معلق کرنا بھی صحیح ہے، جس کو مصنفؒ نے وقد صح التعلیق بہ سے بیان کیا ہے، لہٰذا تعلیق کے صحیح ہونے سے بھی واؤ کا حال کے لئے ہونا ثابت ہوا اور تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب تک وہ غلام ایک ہزار ادا نہیں کرے گا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا لہٰذا کلام کو اسی تعلیق پر محمول کر دیا جائے گا۔

نیز اس جملہ میں واؤ کو عطف کے لئے ماننے پر ایک خرابی یہ ہے کہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آتا ہے کہ جو درست نہیں ہے، دیکھئے عطف کا متعذر ہونا خود تعیین مجاز یعنی واؤ کے برائے حال ہونے کا قرینہ ہے، لہٰذا جب دونوں چیزیں پائی گئیں، یعنی لفظ میں معنی مجازی کا احتمال ہونا اور تعیین مجاز و تعذر حقیقت پر قرینہ ہونا تو مذکورہ مثال کے اندر واؤ کو حال پر محمول کرنا صحیح ہو گیا۔

وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيقَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ وَإِذَا تَأَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ.

ترجمہ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے (یعنی شوہر نے انتِ طالقٌ وانتِ مریضةٌ کہا یا انت طالق وانت مُصلّیةٌ کہا) تو وہ عورت فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور اگر شوہر (قول مذکور سے) تعلیق طلاق کی نیت کرے (یعنی طلاق کو بیماری یا نماز پڑھنے پر معلق کرنے کی نیت کرلے) تو اس کی نیت فیما بینہ وبین اللہ صحیح ہوگی (مگر قضاءً صحیح نہ ہوگی) اس لئے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر متکلم کے ارادہ کرنے کی وجہ سے مؤید اور مضبوط ہو جائے گا تو وہ (یعنی خلاف ظاہر) ثابت

الْمُضَارَبَةُ عَامَّةٌ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ.

ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کسی کو یہ کہا کہ تو یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت کے لے اور ان سے کپڑے کا کام کر (تجارت) تو عمل مضاربت کپڑے کے کام میں مقید نہ ہوگا اور مضاربت عام ہوگی اس لئے کہ عمل فی البز یعنی کپڑے کا کام بطور مضاربت ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا صدر کلام یعنی شروع کلام (خذ هذه الألف) عمل فی البز کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ واؤ کے برائے عطف ہونے کے جواز اور برائے حال ہونے کے تعذر کی مثال بیان کر رہے ہیں، اگر کوئی شخص کسی سے مضاربت کا معاملہ کرتے ہوئے یہ جملہ بولے خُذْ هٰذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ کہ یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت کے پکڑ، اور اس سے کپڑے کا کاروبار کر تو اس مثال میں واؤ کو عاطفہ ماننے میں کوئی تعذر بھی نہیں ہے کہ جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر صحیح ہے بلکہ واؤ کو حالیہ ماننے میں خرابی یہ ہے کہ حال یا تو اسم فاعل وغیرہ ہوتا ہے یا جملہ خبریہ نہ کہ جملہ انشائیہ یعنی جملہ انشائیہ کو بلا تاویل حال بنانا صحیح نہیں ہوتا نیز حال چونکہ ذوالحال کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے مقارن ہوتا ہے جب کہ یہاں ایسا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک ہزار روپیہ لینے کا زمانہ مقدم ہے اور مضاربت یعنی کاروبار کرنے کا زمانہ مؤخر ہے جبکہ حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک ہونا چاہئے، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ سے بیان کیا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ بطور مضاربت ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال واقع ہو لہذا واؤ کو حالیہ نہیں مانا جا سکتا بلکہ واؤ عاطفہ ہوگا اور معطوف علیہ چونکہ معطوف کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے خُذْ هٰذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً سے عام مضاربت ثابت ہوگی، مضارب جو چاہے کام کرے، مصنفؒ نے اس مفہوم کو فَلَا يَتَقَيَّدُ بِهِ صَدْرُ الْكَلَامِ سے بیان کیا ہے کہ صدر کلام (شروع اور اول کلام) یعنی بطور مضاربت کے ایک ہزار روپیہ دینا فقط کپڑے کا کاروبار کرنے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا نیز مضاربت کی غرض حصول نفع ہے اور اس کی عام اجازت ہی مناسب ہے کہ مضارب جس تجارت میں نفع محسوس کرتا ہے اسی کو اختیار کرتا ہے۔

اعتراض: خذ هذه الألف واعمل بها في البز کو اذ بالیٰ الفا وانت حُرٌّ کی طرح حال مقدرہ کیوں نہیں مانا جا سکتا؟ (حال مقدرہ وہ ہے کہ فعل سے صدور اور وقوع کا زمانہ اور حال کا زمانہ ایک نہ ہو جیسے فادخلوها خالدين کہ بوقت دخول خلود ممکن ہے)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو برائے حال ماننا مجبوری کا سبب ہے لہذا حال مقدرہ اس وقت مانا جا سکتا ہے کہ جب واؤ کو عاطفہ ماننا صحیح نہ ہو اور جب عاطفہ ماننا صحیح ہو تو عطف ہی مقدم ہوگا کیونکہ وہی اصل اور حقیقت ہے۔

الغرض: خُذْ هذه الالف واعمل بها فی البز میں واؤ عاطفہ ہوگا اور یہ مضاربت عام ہوگی نہ کہ عمل فی البز کے ساتھ مقید ہوگی اور واعمل بها فی البر والا جملہ محض بطور مشورہ کے ہوگا نہ کہ بطور حکم کے۔

فائدہ: مضاربت وہ معاملہ ہے جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کا کام، اور نفع میں دونوں کی شرکت ہو، مال والے کو رب المال اور کام وعمل کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقد کو عقد مضاربت کہتے ہیں کما قرأتم فی القدوری من قبل۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِیْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا یَجِبُ لَهٗ عَلَیْهَا شَیْئٌ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا یُفِیْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَیْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِیْ مُفِیْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَا یُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِیْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ یَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِیْقَةِ اللَّفْظِ۔

ترجمہ

اور اسی اصل (یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کے اندر واؤ کو حال کے لئے نہیں مانا جا سکتا) پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے طَلِّقْنِیْ وَلَكَ اَلْفٌ کہا کہ آپ مجھ کو طلاق دیدیں اور آپ کے لئے ایک ہزار روپیہ ہیں پس شوہر نے اس عورت کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی اس لئے کہ عورت کا قول وَلَكَ اَلْفٌ عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا (کیونکہ ولک الف محض خبر ہے نیز طلاق میں معاوضہ امر زائد ہے اس لئے ولک الف حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا) اور عورت کا قول طلقنی تو وہ فی نفسہٖ مفید معنی ہے (کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کرنا ہے) لہٰذا اس قول (طلقنی) پر بلا وجود دلیل عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا برخلاف قائل کے قول اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ کے کہ تو یہ سامان اٹھا در انحالیکہ تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے کو روکتی ہے (یعنی اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا کیونکہ کرایہ داری کا معاملہ جس میں اصل معاوضہ دیکر کام کرانا مقصود ہوتا ہے اس بات سے مانع ہے کہ لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائے یعنی واؤ کو عاطفہ مانا جائے)۔

تشریح: وَعَلٰی هٰذَا ای عَلٰی اَنَّهٗ مَا لَا یَصْلُحُ حَالًا لَا یُحْمَلُ الْوَاوُ فِیْهِ لِلْحَالِ بَلْ یُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَی الْعَطْفِ یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو وہاں واؤ کو حالیہ نہیں بنایا جا سکتا لہٰذا امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتے ہوئے طَلِّقْنِیْ وَلَكَ اَلْفٌ کہے کہ تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہیں اور پھر شوہر اس کو طلاق دیدے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول ولک الف شوہر کی طرف سے وقوع طلاق کے لئے حال اور شرط ہونے کا فائدہ نہیں

یہ ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہاں طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو رہی ہے جس سے خلع کا استفادہ ہو سکتا ہے گویا عورت کا قول اس درجہ میں ہے طلقني بشرط ان يكون لك علي الف لہٰذا جب شوہر نے طلقتُ یا فعلتُ کہہ دیا تو اس کے قول کی تقدیری عبارت یہ ہوگی طلقتُ بذلك الشرط۔

فصل: اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ ذٰلِكَ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ

ترجمہ

فا تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اور اسی وجہ سے (ای لاجل ان الفاء للتعقیب) فاء جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے کیونکہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں، ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب بائع کہے بعت منك هذا العبد بالف (میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں فروخت کیا) پس مشتری نے فهو حرٌّ کہا (تو وہ آزاد ہے) تو قائل کا قول فهو حرٌّ اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور بیع کے (تام ہونے کے) بعد اس قول سے عتق (حریت) ثابت ہو جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر وہ وهو حرٌّ کہے (بجائے فاء کے واؤ کے ساتھ) یا هو حرٌّ کہے (بغیر فاء اور واؤ کے) تو اس کا قول (وهو حرٌّ یا هو حرٌّ) بیع کو رد کرنا ہوگا۔

تشریح: فا تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے یعنی فا معطوف و معطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہے یعنی با ترتیب مگر بلا متارخت اور بلا مہلت کے، عبارت میں مذکور لفظ تعقیب کا یہی مطلب ہے کہ معطوف کا وقوع معطوف علیہ کے بعد ہے معلوم ہوا معطوف و معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے ترتیب کا لحاظ ہے نہ کہ مقارنت کا اور مقارنت کا مطلب یہ ہے کہ معطوف و معطوف علیہ کا وقوع ایک وقت میں ہو۔ اور مع الوصل کا مطلب بلا تاخیر اور بلا مہلت کا ہے الا یہ کہ وصل کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو جیسے قول قائل تزوج فولدت کہ نکاح کے فوراً بعد ولادت نہیں ہو سکتی بلکہ بعد انقضاء مدت حمل ہوتی ہے تو فصل ضروری ہے۔

ولهذا تستعمل في الاجزية: جزاء چونکہ شرط کے فوراً بعد بلا مہلت و تاخیر کے واقع ہوتی ہے اس لئے جزاء پر بھی فا استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے اگر کوئی اپنی بیوی کو ان دخلت الدار فانت طالق کہے تو عورت پر گھر میں داخل ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ قال اصحابنا الخ اب مصنف فا کے تعقیب کے لئے ہونے پر مثالیں پیش کر رہے ہیں، بائع مشتری کو مخاطب کرتے ہوئے کہے بعت منك هذا العبد بالف میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں بیچا اور مشتری نے فهو حرٌّ تو پھر وہ آزاد ہے تو مشتری کا فهو حرٌّ کہنا گویا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہے اور جب بیع ایجاب و قبول سے مل کر تام ہو گئی تو غلام کی آزادی بیع کے ثابت ہونے کے بعد مشتری کی جانب سے مشتری کے

قبول فهو حرٌّ سے واقع ہوگی اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مشتری نے اپنے کلام میں فا استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو گویا مشتری نے غلام کی حریت کو بیع کے بعد ثابت کیا ہے اور بیع بغیر ایجاب و قبول کے منعقد نہیں ہوتی حالانکہ یہاں بائع کی طرف سے ایجاب ہے فقط لہذا مشتری کی جانب سے قبول اقتضاءً ثابت مانا جائے گا جس پر اس کا قول فهو حرٌّ دال ہے، کیونکہ اگر مشتری کی طرف سے قبول نہ مانا جائے تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اس لئے کہ مشتری کو قبول بیع کے بغیر یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرے کیونکہ حدیث میں ہے لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم لہذا مجبوراً یہاں قبول مقدر مانا جائے گا گویا مشتری نے یوں کہا ہے قبلتُ فهو حرٌّ اور اگر مشتری بغیر فا کو استعمال کرے واؤ کے ساتھ وهو حرٌّ کہے یا بغیر واؤ کے هو حرٌّ کہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے" تو چونکہ اس کلام میں فا نہیں ہے جو غلام کی حریت کو بیع کے اوپر مرتب ہونے کا تقاضہ کرے لہذا اس شکل میں اقتضاءً قبول کو ثابت ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے کلام میں دو احتمال ممکن ہیں ایک تو یہ کہ مشتری وهو حرٌّ یا هو حرٌّ سے بیع کو رد کرنا چاہتا ہے گویا اس کا مقصد بائع کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم کس غلام کو بیچنے کی بات کر رہے ہو وہ تو تمہارے ایجاب سے پہلے ہی آزاد ہے اور بوجہ آزادی اس میں فروختگی کی صلاحیت نہیں ہے تو تم میرا وقت برباد کر رہے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری اپنے اس کلام سے فقط آزادی ہی چاہتا ہو یعنی بیع کو قبول کر کے اپنی طرف سے آزاد کرنا نہ چاہتا ہو لہذا قبول و اقتضاءً ثابت مان لینے کے بعد بیع صحیح ہو کر مشتری اس غلام کا مالک ہے اور غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا مستحق ہو جائے مگر چونکہ وهو حرٌّ یا هو حرٌّ کی شکل میں جب دو احتمالات پیدا ہو گئے تو شک کی وجہ سے قبول بیع ثابت نہ ہوگا اور بیع کو رد مانا جائے گا لہذا مشتری کے قول میں اگر فا کا استعمال ہوگا تو اقتضاءً قبول ثابت مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

وَإِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ أُنْظُرْ إِلَى هٰذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِيْنِي قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اقْطَعْهُ أَوْ وَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا

ترجمہ

اور جب کوئی شخص درزی سے کہے کیا اس کپڑے کو دیکھ لو کیا یہ مجھے قمیص کرتے کیلئے کافی ہے پس درزی نے دیکھا اور دیکھ کر کہا جی ہاں (کافی ہے) پس کپڑے کے مالک نے کہا فاقطعه تو تم اس کو کاٹ لے پس جب درزی نے وہ کپڑا کاٹ دیا تو اچانک پتہ چلا کہ وہ کپڑا قمیص بنانے کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا اس لئے کہ مالک ثوب نے درزی کو کفایت کے بعد (یعنی قمیص کرتے کے لئے کافی ہونے کے بعد) کاٹنے کا حکم دیا تھا بر خلاف اس کے کہ اگر صاحب ثوب یہ کہے اقطعه (بغیر فا کے) یا واقطعه (واؤ کے ساتھ) پس درزی نے اس کپڑے کو کاٹا (اور وہ کافی

تھا) تو درزی ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف فاء کی مزید مثالیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر صاحب ثوب نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھو میرے کرتے کے لئے کافی بھی ہو جائے گا یا نہیں، تو درزی نے کپڑا دیکھ کر جواب دیا کہ ہاں اس کپڑے میں آپ کا کرتہ بن جائے گا، چنانچہ کپڑے کے مالک نے اس کپڑے کے کاٹنے کا حکم دیدیا مگر جب درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو اتفاق سے وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی نہ ہوا، تو کپڑے کے کاٹنے سے کپڑے کے مالک کا جو نقصان ہوا اس کا ذمہ دار درزی ہوگا، کیونکہ صاحب ثوب نے اپنے کلام میں فاء کا استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ معطوف یعنی درزی سے اپنے قطع ثوب کی اجازت مرتب ہے معطوف علیہ یعنی کرتے کے لئے اس کپڑے کے کافی ہونے پر یعنی درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت اسی شکل میں ہے جبکہ وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہو اور اگر کافی نہ ہو تو درزی کو اس کے کاٹنے کا حق نہیں ہے گویا صاحب ثوب کا قول بمنزلہ اس قول کے ہے ان کفانی هذا الثوب قمیصا لی فاقطعه وان لم یکف فلا تقطعه لہٰذا اگر وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی نہ ہوا تو یہ کاٹنا بلا اجازت پایا گیا جس کا ذمہ دار درزی ہوگا، اور اگر صاحب ثوب نے اپنے قول میں فاء کا استعمال نہ کیا ہو بلکہ واؤ کا استعمال کیا ہو یا محض اقطعه کہا ہو بغیر واؤ کے اور بغیر فاء کے تو اس شکل میں فاء نہ ہونے کی وجہ سے قطع ثوب کی اجازت، شکل یعنی کپڑے کے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہوگی بلکہ قطع ثوب کی مطلق اجازت ہوگی لہٰذا جب صاحب ثوب کی طرف سے مطلق اجازت پائی گئی تو اب اگر درزی نے کپڑا کاٹ دیا اور وہ اتفاق سے کم تھا جس میں اس کی قمیص نہ بن سکی ہو تو درزی کپڑے کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلق اجازت حاصل تھی مگر اس شکل میں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے، دھوکہ دیا ہے تو درزی پر اس دھوکہ دہی کی وجہ سے کپڑے کا ضمان آنا چاہئے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں درزی کا قول محض ایک خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے نیز درزی کا دھوکہ دینا اور اس کا یہ کہنا کہ یہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے بلا معاوضہ ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو دھوکہ عقد معاوضہ میں نہ ہو تو دھوکہ دینے والے پر ضمان نہیں آتا جیسے کسی طالب علم نے اپنے کسی ساتھی سے یہ کہہ دیا کہ آج آخری گھنٹہ میں سبق نہیں ہوگا اب اس کے ساتھی نے اس خبر پر اعتماد کر کے اس گھنٹہ کی غیر حاضری کر دی حالانکہ استاذ صاحب تشریف لائے اور سبق بھی ہوا مگر اس طالب علم کی غیر حاضری لگی اور غیر حاضری سے اس کا کھانا بند ہو گیا تو اس نقصان کا ضمان اس دھوکہ دینے والے طالب علم پر نہ ہوگا کیونکہ یہ دھوکہ بلا معاوضہ ہے برخلاف پہلی شکل کے یعنی جس میں فاء استعمال کیا گیا ہے کہ وہاں عدم شرط (کپڑے کے عدم کفایت) کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، کیونکہ قطع ثوب کا حکم شرط کفایت کے ساتھ تھا، نیز پہلی شکل میں صاحب ثوب کا کلام بمنزلہ عقد معاوضہ پر اجازت دینا ہے کہ صاحب ثوب اس درزی سے اپنا قمیص سلوانا چاہتا ہے جو عقد معاوضہ ہے برخلاف دوسری شکل کے کہ اس میں دو جملے ہیں جو بغیر فاء علیحدہ علیحدہ ہیں، جو عقد معاوضہ پر دال نہیں ہیں لہٰذا جب فاء کی

صورت میں یہ معاملہ عقد معاوضہ ہے تو حسب ضابطہ عقد معاوضہ میں دھوکہ پائے جانے کی بناء پر دھوکہ دینے والے پر ضمان آئے گا۔

وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا۔

ترجمہ

اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه (میں نے آپ کو یہ کپڑا دس دراہم میں فروخت کیا پس اس کو کاٹ لے) پس درزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں بولا (یعنی قبلت وغیرہ نہیں کہا) تو بیع تام ہوگی۔

تشریح: یہ مسئلہ بھی فاء کے استعمال پر مرتب ہے یعنی اگر بائع کسی مخاطب سے یہ کہے بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه میں نے یہ کپڑا بعوض دس روپیہ تیرے ہاتھ فروخت کیا تو تو اس کو کاٹ لے اور مخاطب نے بغیر کچھ بولے اس کو کاٹ لیا یعنی مخاطب نے قبلت وغیرہ بھی نہیں کہا تو پھر بھی یہ بیع تام ہوگئی اور مشتری کی طرف سے قبول اقتضاءً ثابت مانا جائے گا، کیونکہ عبارت مذکورہ میں فاء کا استعمال اس بات کا مقتضی ہے کہ قطع ثوب کا امر "فا" کے ماقبل یعنی تمامیت بیع پر مرتب ہو اور تمامیت بیع محض ایجاب سے نہ ہو سکے گی لہٰذا مشتری کی طرف سے اقتضاءً قبول مانا جائے گا اور بیع مکمل ہونے کے بعد ہی مشتری کیلئے قطع ثوب کی اجازت ہوگی لہٰذا مشتری نے جب اس کپڑے کو کاٹ لیا تو گویا وہ اس کو خریدنے پر راضی ہوگیا اور گویا مخاطب نے اس کپڑے کو قبول بیع کے بعد ہی کاٹا ہے لہٰذا بیع تام ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مشتری کو کپڑے کا ثمن دینا لازم ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولٰى مُتَّصِلًا بِهِ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأُولٰى أَخِيرًا أَوْ دَخَلَتِ الْأُولٰى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ أَخِيرًا لٰكِنْ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ۔

ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس شرط (وقوع طلاق کے لئے) پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد اس کے متصل ہی دوسرے گھر میں داخل ہونا ہے حتی کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں اول داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت اور وقفہ کے بعد داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: مندرجہ ذیل مثال بھی فاء کے استعمال پر متفرع ہے چنانچہ ملاحظہ ہو اگر شوہر نے اپنی بیوی سے

کہا اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے، شوہر کے اس کلام میں دو جگہ فاء مستعمل ہے اور سہولت کے لئے فرض کر لو کہ پہلے هٰذِهِ الدَّار سے مراد کمرہ ''الف'' ہے اور دوسرے هٰذِهِ الدَّار سے مراد کمرہ ''ب'' ہے لہٰذا فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو فَهٰذِهِ الدَّار کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ عورت کمرہ ''الف'' میں پہلے داخل ہو اور اس کے فوراً بعد کمرہ ''ب'' میں داخل ہو لہٰذا اگر وہ عورت اسی ترتیب سے داخل ہوئی تو چونکہ شرط پائی گئی لہٰذا فاء جزائیہ یعنی فَاَنْتِ طَالِقٌ کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ اس کا مابعد یعنی وقوع طلاق، قبل والی شرط یعنی دخول دارین مع الترتیب پر مرتب ہو لہٰذا اس عورت کو دخول دارین کے بعد فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عورت فاء کے تقاضے کے برخلاف داخل ہوئی یعنی کمرہ ''ب'' میں پہلے داخل ہوئی اور کمرہ ''الف'' میں اس کے بعد داخل ہوئی یا کمرہ ''الف'' میں داخل تو پہلے ہی ہوئی مگر کمرہ ''ب'' میں بلا تاخیر کے داخل نہیں ہوئی جو کہ فاء کا تقاضہ تھا بلکہ تاخیر کے ساتھ داخل ہوئی جو فاء کے تقاضے کے خلاف ہے لہٰذا جب شرط نہیں پائی گئی تو جزا بھی نہیں پائی جائے گی یعنی اب اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ كَانَ اٰمِنًا وَاِنْ لَمْ يَنْزِلْ۔

ترجمہ

اور کبھی فاء بیان علت کے لئے آتا ہے فاء کے بیان علت ہونے کی مثال (یہ ہے) جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ (مجھ کو ایک ہزار روپے ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے) تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اگرچہ غلام نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کوئی مسلمان حربی سے کہے اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ (اتر آ کیونکہ تو مامون ہے) تو وہ (حربی) مامون ہو جائے گا اگرچہ وہ نہ اترے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فاء کبھی علت کو بیان کرنے کے لئے بھی آتا ہے (اسی لئے اس فاء کو فاء تعلیلیہ کہتے ہیں) اب دو صورتیں ہیں:

ایک صورت تو یہ ہے کہ فاء کا مدخول علت ہو اور فاء کا ماقبل حکم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ فاء کا مدخول حکم ہو اور ماقبل علت ہو، اول کی مثال جیسے مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اس عبارت میں ادائیگی الف کی علت مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی آزادی علت ہے اور ادائیگی الف معلول اور حکم ہے تو گویا مولیٰ کی اس عبارت کے معنی اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ ہے یعنی مولیٰ یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے تجھ کو آزاد کر دیا ہے اس لئے اس کے شکریہ میں ایک ہزار روپے ادا کر، تو چونکہ علت کا وجود معلول سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں آزادی جو علت ہے وہ بھی مقدم ہوگی اور مولیٰ کے اس جملے کے بولتے ہی غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ غلام نے ایک ہزار روپے ادا کئے ہوں یا نہ کئے ہوں البتہ غلام پر ایک ہزار روپے قرض ہو جائیں گے نیز صورت مذکورہ میں غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگی

کیونکہ مولیٰ کے کلام میں تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مولیٰ کے کلام میں اِنْ مقدر مان لیا جائے اور عبارت اس درجہ میں کر لی جائے اِنْ اَدَّیْتَ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ تو اس وقت کلام تعلیق کے قبیل سے ہو جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو مجھ کو ایک ہزار روپیہ ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اِنْ وغیرہ کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے کیونکہ کلام کے معنی بغیر مقدر ماننے ہی صحیح ہو رہے ہیں تو بلا ضرورت تقدیر عبارت کی حاجت نہیں ہے مگر آخر میں ایک بات ضرور دھیان رہے اور وہ بات یہ ہے کہ فاء کو بیان علت کے لئے اس وقت مانا جائے گا جبکہ حقیقی معنی متعذر ہوں جیسا کہ عبارت مذکورہ کے اندر یعنی اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ میں اگر فاء کو عطف کے لئے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء لازم آئے گا جو کہ پسندیدہ نہیں ہے نیز فاء کو اگر برائے عطف مان لیں تو چونکہ معطوف علیہ کا وجود اور مفہوم مستقل ہوتا ہے تو مولیٰ کا ابتداءً ہی اپنے غلام پر ایک ہزار کا مطالبہ کرنا لازم آئے گا حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ ہی کا ہے تو بغیر کسی سبب کے غلام پر ایک ہزار کو لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو کہ فعل عبث ہے اور یہاں فاء کو علت کے لئے ماننے پر حقیقی معنی بالکلیہ متروک نہیں ہیں بلکہ تعقیب یہاں بھی ہے اور وہ اس طرح کہ جب یہاں علت دائمی چیز ہے یعنی مثال مذکور میں آزادی ہمیشہ رہنے والی چیز ہے تو گویا یہ آزادی ادائے الف کے بعد بھی باقی ہے اور تعقیب کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماقبل فاء مقدم اور مابعد فاء مؤخر ہو تو یہاں ایک اعتبار سے حریت بوجہ دائم و ثابت ہونے کے ادائے الف سے مؤخر بھی ہے (یعنی اولاً تو مقدم تھی ہے اور چونکہ اب حریت ہمیشہ رہے گی اس لئے وہ مؤخر بھی ہے) وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِیِّ الخ یہ مثال بھی فاء کے علت پر داخل ہونے کی ہے کہ اگر مسلمان حربی سے کہے اِنْزِلْ فَاَنْتَ آمِنٌ "نیچے اتر آ، کیونکہ تو مامون ہے" تو اس کا یہ قول بمنزلہ اِنْزِلْ لِاَنَّكَ آمِنٌ کے ہے یعنی نیچے اتر آنے کی علت یہ ہے کہ اس کو امن دے دیا گیا ہے اور علت چونکہ معلول سے مقدم ہوتی ہے اس لئے اس جملہ کے بولتے ہی وہ حربی مامون ہو جائے گا خواہ وہ نیچے اترے یا نہ اترے، اور اس کا یہ کلام تعلیق پر بھی محمول نہ ہو سکے گا کہ اگر نیچے اترے گا تو امن ملے گا ورنہ نہیں، کیونکہ تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ یہاں فاء عطف کے لئے کیوں نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو اس جگہ عطف کے لئے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء لازم آئے گا اور یہ مستحسن نہیں ہے۔

نوٹ: حرف فاء کے حکم پر داخل ہونے کی مثالیں آگے آ رہی ہیں۔

وَفِی الْجَامِعِ مَا اِذَا قَالَ لَهُ اَمْرُ امْرَأَتِیْ بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِی الْمَجْلِسِ طَلُقَتْ تَطْلِیْقَةً بَائِنَةً وَلَا یَكُوْنُ الثَّانِیْ تَوْكِیْلًا بِطَلَاقٍ غَیْرِ الْاَوَّلِ فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِیَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِیَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِی الْمَجْلِسِ طَلُقَتْ تَطْلِیْقَةً رَجْعِیَّةً۔

ترجمہ

اور جامع کبیر میں یہ (مسئلہ) ہے کہ جب شوہر کسی سے یہ کہے اَمْرُ امْرَأَتِیْ بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا میری بیوی کا معاملہ

تقدیری عبارت ہے نہ کہ متکلم کی ملفوظ عبارت لہذا اعتبار کلام ملفوظ کا ہوگا نہ کہ مقدر کا، اور اگر شوہر عبارت مذکورہ کو بدل کر اس طرح کہے **طلقها فجعلت امرها بيدك** اس عورت کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دیدیا ہے تو مفہوم اگرچہ اس صورت میں بھی وہی ہے جو پہلے تھا مگر فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں فاء کا مدخول حکم تھا اور صدر کلام علت تھا جو کہ الفاظ کنائی میں سے تھا اسی وجہ سے طلاق بائن واقع ہوئی تھی اور اس مثال میں فاء کا مدخول علت ہے اور صدر کلام یعنی **طلقها** جس کی شوہر تفویض کر رہا ہے لفظ صریح ہے جو کہ حکم ہے اور لفظ صریح سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے **طلقها فجعلت امرها بيدك** والی شکل میں اگر وکیل نے اس مجلس کے اندر طلاق دیدی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور صرف ایک طلاق واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ **فجعلت امرها بيدك** پہلی ہی طلاق کا بیان ہے نہ کہ مستقل کوئی دوسری طلاق۔

وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلُقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا أَوْ أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ.

ترجمہ

اور اگر شوہر نے کسی سے کہا **طلقها وجعلت امرها بيدك** کہ اس کو (میری زوجہ کو) طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس شخص نے اسی مجلس کے اندر اس کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں (بائنہ) واقع ہوں گی اور اسی طرح اگر کہا **طلقها وابنها** یا **ابنها وطلقها** یعنی تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کر دے (یا اس کے برعکس یہ کہا) تو اس کو بائنہ کر دے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ (اور دونوں بائنہ واقع ہوں گی)

تشریح: اس سے پہلی عبارت میں فاء کے استعمال کا بیان چل رہا تھا اب مصنف فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے فاء کے بجائے واؤ استعمال کرتے ہوئے کہا **طلقها وجعلت امرها بيدك** اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس صورت میں دو طلاق بائنہ واقع ہوں گی اور دو تو اس لئے کہ واؤ عاطفہ ہے جو فاء کی طرح بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ ایک طلاق کا اختیار معطوف علیہ سے دیا جا رہا ہے اور دوسری طلاق کا اختیار معطوف سے، اور واؤ کو عاطفہ ماننے میں اگرچہ یہاں بھی وہی خرابی ہے جو سابق میں آچکی یعنی عطف خبر علی الانشاء کا لازم آنا جو کہ مستحسن نہیں ہے مگر چونکہ یہاں واؤ کے اندر عطف کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے اس لئے مجبوراً عاقل بالغ کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے یہی کہنا پڑا کہ واؤ برائے عطف ہے لہذا شوہر نے وکیل کو دو مستقل طلاقوں کا اختیار دیا ہے **طلقها** سے توکیل طلاق کا اور **جعلت الخ** سے تفویض طلاق کا لہذا یہ طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوگی تو اگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو گویا وکیل اس چیز کو لے آیا جو اس کو سپرد کی گئی تھی اور وہ دو طلاقیں تھیں لہذا عورت پر دو عدد طلاق واقع

مخاطب ہی نہیں ہے اس لئے وہ کلام لغو ہو جائے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک واقع تو ایک ہی طلاق ہوگی مگر دخول دار کے وقت واقع ہوگی اور دلیل وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام پورا کا پورا متصل ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثم صرف تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی اور پہلی طلاق پڑتے ہی عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائنہ ہو جائے گی، اب چونکہ وہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل ہی نہیں رہی لہٰذا بقیہ دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

اختیاری مطالعہ

النحو واللغة. تقع (ف) واقع ہونا ثابت ہونا یظهر (ف) ظاہر ہونا، لغت (ن) لغو ہونا باطل ہونا

فائدہ: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ غیر مدخول بہا کو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہنے کی شکل میں تمام طلاقیں دخول دار پر معلق ہونی چاہیے کیونکہ صدر کلام کا آخر جب ایسا ہو جو اس کا مغیر ہو جیسے شرط، استثناء وغیرہ، تو صدر کلام آخر کلام پر معلق رہتا ہے۔ الجواب: صدر کلام آخر کلام پر اس وقت معلق رہتا ہے جب آخر کلام یعنی مغیر متصل ہو، حالانکہ مثال مذکور میں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ کلام بوجہ ثم اس درجہ میں ہے گویا اس نے درمیان میں توقف کر کے پھر ثم طالق ان دخلت الدار کہا ہے لہٰذا جب شرط جو کہ مغیر ہے صدر کلام سے متصل نہیں ہے تو صدر کلام آخر کلام یعنی شرط پر معلق نہیں رہے گا۔

وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْأُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

ترجمہ

اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو موخر کیا ہے تو دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں کل طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی۔

تشریح: ماقبل میں غیر مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان تھا: ۱ تقدیم شرط کے ساتھ ۲ تاخیر شرط کے ساتھ۔

اس عبارت میں مصنفؒ مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان شروع فرما رہے ہیں: ۱ تقدیم شرط کے ساتھ ۲ تاخیر شرط کے ساتھ، ملاحظہ فرمایئے:

اگر شوہر اپنی مدخول بہا عورت کو یہ کہے إن دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو اس کا یہ کلام امام صاحبؒ کے نزدیک اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے إن دخلت الدار فانت طالق کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر از

وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ

فصل: بَلْ کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ قائم کر کے غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے پس جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق واحدۃً لا بل ثنتین تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول لا بل ثنتین دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ کر پہلے سے رجوع ہے اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے پس اول طلاق واقع ہوگی پھر اس کے قول ثنتین کے تکلم کے وقت محل (یعنی محل طلاق) باقی نہیں رہے گا (لہٰذا ثنتین سے دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی) اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے ایک حرف بَلْ ہے اور بَلْ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے نہ کہ ابتداء کلام میں، اور بَلْ کے لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم نے معطوف علیہ کا تلفظ غلطی سے کر لیا ہے اب اس کی تلافی کرتے ہوئے بَلْ کو استعمال کر کے متکلم معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ قائم کرنا چاہتا ہے لہٰذا معطوف میں حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ کبھی بمنزلہ مسکوت عنہ کے ہوگا اور کبھی نفی کے حکم میں ہوگا مثلاً جس کلام میں بَلْ استعمال ہوا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں مثبت ہوگا یا منفی، اگر کلام منفی ہے جیسے ما جاء نی زیدٌ بل عمروٌ تو جمہور کے نزدیک اس کے معنی بل جاء نی عمروٌ کے ہیں یعنی زید نہیں آیا عمرو آیا، اور مبرد کے نزدیک اس کے معنی بل ما جاء نی عمروٌ کے ہیں اور عبد القاہر کے نزدیک اس کے اندر دونوں احتمال ہیں اور اگر کلام مثبت ہے جیسے جاء نی زیدٌ بل عمروٌ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عمرو آیا اور زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے یعنی اس کے لئے نہ تو آنا ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی نہ آنا بشرطیکہ بَلْ سے پہلے حرف نفی مثلاً لا نہ ہو، اور اگر بَلْ سے پہلے لا ہو جیسے جاء نی زیدٌ لا بل عمروٌ تو اب معطوف میں بدستور سابق آنا ہی ثابت ہوگا لیکن معطوف علیہ میں نفی مراد ہوگی یعنی زید کا نہ آنا مراد ہوگا، اور عمرو کا آنا، لہٰذا اس تقریر سے آپ کی سمجھ میں یہ بات آ گئی ہوگی کہ بَلْ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ رکھ کر غلطی کی تلافی کرنے کے لئے آتا ہے مگر یہ بات وہاں تو چل سکے گی جہاں کلام جملہ خبریہ ہو کیونکہ جملہ خبریہ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اول سے رجوع کر کے اور اس کو کاذب مان کر دوسرے کو صادق مان لیا جائے گا مگر جملہ انشائیہ کے اندر لفظ بَلْ یہ کام نہیں کر سکتا کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر ایک چیز کو عدم سے وجود میں لایا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس میں نہ صدق کا احتمال ہوتا ہے اور نہ کذب کا، کیونکہ جب ایک چیز وجود میں آ گئی تو اب ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کو ایسا مان لیا جائے کہ وہ وجود میں نہیں آئی لہٰذا انشاء کے اندر بَلْ کے ذریعہ اول سے اعراض کر کے دوسرے کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسے موقعہ پر حرف بَلْ عطف محض کے لئے

اول پر ایک الف (ایک ہزار) کی زیادتی کرنے کے طریقے سے ہوگی، برخلاف قائل کے گزشتہ قول (غیر مدخول بہا سے) انت طالق واحدة لا بل ثنتین کے کہ اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ (مسئلہ اقرار) اخبار یعنی خبر دینا ہے اور غلطی اخبار ہی میں واقع ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے الفاظ کی تصحیح ممکن ہے نہ کہ طلاق میں (کیونکہ طلاق از قبیل انشاء ہے) حتی کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو بایں طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے کنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتین تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس اصل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ غلطی کا تدارک اخبار میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں)

تشریح: ہذا کا مشار الیہ ترجمہ میں ظاہر کر دیا گیا ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ لفظ بل کے ذریعہ مدخول بہا پر تین طلاقوں کا واقع ہو جانا مسئلہ اقرار کے برخلاف ہے یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے **لفلان علیّ الف لا بل الفان** تو مقر پر ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے بلکہ مسئلہ طلاق میں مدخول بہا کو **انت طالق واحدة لا بل ثنتین** کہنے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں، دونوں مسئلوں (مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار) میں وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ اقرار مسئلہ طلاق کی طرح جملہ انشائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ میں اول سے رجوع صحیح ہو جاتا ہے مگر **لفلان علیّ الف** میں ایک عارض کی بنا پر اول سے رجوع صحیح نہیں ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ حدیث میں ہے **المرء یؤخذ باقرارہ** کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

لہذا **علیّ الف** سے رجوع صحیح نہیں ہوگا پس اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی یعنی بل الفان کو صحیح قرار دیا جائے گا اس طریقہ پر نہیں کہ دو ہزار کو ایک ہزار کے ساتھ ملا کر تین ہزار واجب کر دیئے جائیں جیسا کہ حضرت امام زفرؒ نے اسی کا اعتبار کیا ہے طلاق مدخول بہا پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہوتا تو ثانی کو اس کے ساتھ ملا کر کل کا اعتبار کیا جائے گا (امام زفرؒ کے نزدیک) مصنفؒ امام صاحبؒ کی طرف سے دلیل بیان کرتے ہیں **لأنّ حقیقۃ اللفظ لتدارك الغلط الخ** کہ لفظ بل کی حقیقت دوسرے کو پہلے کے قائم مقام کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے مگر یہاں (مسئلہ اقرار میں) مقر کی جانب سے ابطال اول یعنی الف کا اقرار کر لینے کے بعد اس کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی کہ اقرار کی وجہ سے آدمی ماخوذ ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا لہذا ابطال اول کے ساتھ ساتھ ثانی (الفان) کو صحیح کرنا ضروری ہے اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ الف اول پر مزید ایک الف کا اضافہ کیا جائے جس سے مقدار ثانی ہو جائے جو بل کے بعد ہے یعنی الفان "دو ہزار" کیونکہ قائل کا مقصد یہ ہے کہ **لفلان علیّ الف لا بل مع ذلك الالف الف آخر** جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس پچاس روپیہ نہیں بلکہ ساٹھ روپیہ تو اس کا مقصد پچاس میں دس کا اضافہ کرنا ہوتا ہے جس سے وہ ساٹھ بن جائے، لہذا مقر پر تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب

ہوں گے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس کے اندر اول اور ثانی دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ علیّ الف جو اس نے غلطی سے کہہ دیا تھا اس سے رجوع کئے بغیر بل الفان کو صحیح قرار دیکر اس پر صرف دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے۔ بخلاف قولہ انت طالق الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انتِ طالقٌ واحدۃً لا بل ثنتین کہا تو چونکہ اس کا تعلق انشاء سے ہے اور غلطی کی تلافی اخبار میں تو ہو سکتی ہے نہ کہ انشاء میں چنانچہ اقرار از قبیل اخبار ہے تو مسئلہ اقرار کے اندر تو غلطی کا تدارک کرنے کے لئے لفظِ بل کی تصحیح ممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے لفلان علیّ الف غلطی سے کہہ دیا تو لا بل الفان سے اس کی تلافی ممکن ہے مگر طلاق کے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے اس لئے انت طالق واحدۃ میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں ہوگا کہ اس کی جگہ لا بل ثنتین کو رکھ دیا جائے بلکہ انت طالق واحدۃ کہتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور لا بل ثنتین کے وقت وہ عورت محل طلاق رہی ہی نہیں لہٰذا اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا لیکن اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر طلاق دیکر اس کی خبر دینے کے لئے طلقتُكِ امسِ واحدۃً لا بل ثنتین کہے (میں نے کل گذشتہ تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو طلاق دی تھیں) تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ذکر کی کہ جملہ خبریہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوتا ہے تو چونکہ طلقتك امس الخ بھی جملہ خبریہ ہے اس لئے اس جملہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوگا اور بیوی پر دو طلاق واقع ہو جائیں گی۔

نوٹ: اگر شوہر جھوٹی خبر دے رہا ہو تو کیا پھر بھی طلاق واقع ہوگی؟ جی ہاں قاضی ظاہر کلام پر فیصلہ کرے گا کیونکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

فائدہ: اگر کسی سے انشاء کے اندر غلطی ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا نام لینے کی نیت سے یا صالحہ کہنے کا ارادہ کرے مگر زبان سے یا طالقہ نکل جائے تو پھر کیا ہوگا؟

الجواب: طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے لفظ صریح بولا ہے اس لئے اس کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

فصل: لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجِبُهُ اِثْبَاتَ مَا بَعْدَهُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ۔

ترجمہ

لٰكِنْ نفی کے بعد استدراک (یعنی ماقبل کے وہم کو دور کرنا) کے لئے آتا ہے پس لٰکن کا موجب (مقتضیٰ) اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور رہی لٰكِنْ کے ماقبل کی نفی تو وہ (نفی) اپنی (یعنی نفی کی) دلیل سے ثابت ہے۔

تشریح: حروف معانی میں سے حروف عاطفہ کا بیان چل رہا ہے تحریر ہذا میں مصنفؒ نے ایسے حرف کو بیان کیا ہے یعنی لٰکن کا جو مشدد ہونے کی شکل میں حرف مشبہ بالفعل ہے اور مخفف ہونے کی شکل میں حرف عطف ہے لہٰذا حروف

اصلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهٗ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ ۔

ترجمہ

اور اس کلمہ لکنؔ کے ذریعہ عطف کلام کے متسق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور وابستہ ہوگی جو لکن کے بعد ہے ورنہ (یعنی اگر کلام متسق نہ ہو) کلام مستانف ہوگا (یعنی کلام لکن سے ہی شروع ہونے والا ہوگا ما قبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا)

مثاله الخ اتساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے (ملاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے **لفلان علیّ الف قرض** (فلاں کے میرے ذمہ قرض کے ایک ہزار روپیہ ہیں) پس اس فلاں نے کہا **لا ولکنه غصبٌ** نہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو مقر پر مال (ادا کرنا) لازم ہوگا کیونکہ کلام متسق ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں **وكذلك لو قال الخ** اور اسی طرح (یعنی کلام کے متسق ہونے کی مثال مذکور کی طرح ایک مثال یہ بھی ہے جو یا نفی سبب کی نہ کہ اصل مال کی دوسری مثال مثال مذکور کی طرح یہ بھی ہے) اگر کسی نے کہا **لفلان علیّ الف من ثمن هذه الجارية** (فلاں شخص کے میرے ذمہ اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار ہیں) پس اس فلاں نے کہا **لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف** (ترجمہ) نہیں (یعنی باندی کے ثمن کے ایک ہزار نہیں بلکہ) باندی تو تمہاری ہی باندی ہے لیکن میرے لئے تمہارے ذمہ ایک ہزار ہیں (مثلاً قرض کے) تو مقر پر مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں **ولو كان في يده الخ** اور اگر مقر کے قبضہ میں ایک غلام ہو اور وہ کہے **هذا لفلان** (یہ غلام فلاں کا ہے) پس اس فلاں نے کہا **ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر** یہ غلام میرا کبھی نہیں تھا لیکن وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام (ولكنه لفلان) کو ملا کر کہا ہے تو غلام مقر لہ ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات سے متعلق ہے (مطلقاً نفی مقصود نہیں ہے) اور اگر اس نے کلام کو ملا کر نہیں کہا بلکہ منفصل کہا ہے تو غلام مقر اول کے لئے ہوگا اور مقر لہ کا قول (ما كان لي قط) مقر کے اقرار کا رد ہوگا۔

تشریح: لکن کے ذریعہ عطف کرنا اور اس کا برائے استدراک ہونا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے متسق ہو اور کلام کا متسق ہونا دو چیزوں پر موقوف ہے ایک تو یہ ضروری ہے کہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے پورا کا پورا متصل اور مربوط ہو منفصل نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ لکن سے پہلے پہلے کا کلام بول کر سکوت اختیار کیا ہو اور پھر لکن سے ازسر نو کلام کیا ہو دوسری چیز کلام کے متسق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کا محل ایک نہ ہو یعنی جس کلام میں لکن استعمال ہوا ہے تو چونکہ اس میں جملہ مثبتہ بھی ہوگا اور جملہ منفیہ بھی ہوگا تو اثبات کا تعلق کسی اور چیز سے ہو اور نفی کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو ایسا نہ ہو کہ جس چیز کی نفی کی ہے

دوسری مثال: اس کی دو حیثیتیں ہیں کہ اگر کلام کو منفصل بولا گیا ہو تو پھر یہ کلام اتساق کے قبیل سے نہ ہوگا اور اگر
متصل بولا گیا ہو تو اتساق کے قبیل سے ہوگا مثلاً فرض کرو عبد الرحمن کے پاس ایک غلام ہے اور وہ کہے یہ غلام فرقان کا ہے
اور فرقان اس کے جواب میں یوں کہے ما کان لی قط کہ میرا تو یہ غلام کبھی بھی نہیں رہا اور اس نفی کے بعد فوراً یہ کہہ دے
ولکنہ لفلان آخر کہ وہ غلام فلاں یعنی ایک مالدار شخص عبد اللہ کا ہے تو چونکہ فرقان کا یہ پورا کلام متصل ہے نہ کہ
منفصل تو وہ اپنے اقرار سے اس غلام کی نفی کر کے عبد اللہ کے لئے اثبات کر رہا ہے تو وہ غلام مقر لہ ثانی یعنی عبد اللہ کو مل
جائے گا اور اگر فرقان نے ما کان لی قط کہہ کر سکوت اختیار کیا اور ولکنہ لفلان آخر کا تکلم منفصل کیا تو اب کلام متسق
نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو ولکنہ لفلان آخر سے فرقان کا یہ کلام بطریق استیناف ہوگا جس کا ماقبل پر عطف بھی
نہ ہو سکے گا، گویا فرقان دعویٰ کر رہا ہے کہ یہ غلام عبد اللہ کا ہے اور تنہا ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی لہٰذا
فرقان کا کلام اول ما کان لی قط مطلق نفی ہوگا اپنے بارے میں بھی اور اپنے سوا کے بارے میں بھی اور اس کا یہ قول
یعنی مقر لہ فرقان کا یہ قول مقر کے اقرار کو رد کرنا ہوگا اور غلام مقر اول یعنی عبد الرحمن کا ہی رہے گا۔

نوٹ: اتساق کی شرط کے فوت ہونے کی مثال آگے آ رہی ہے۔

وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ
دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ
وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ
وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ
شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقَ وَلَا اِتِّسَاقَ۔

ترجمہ

اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سو درہم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس مولیٰ نے (باندی کے نکاح
کی خبر پہنچنے کے بعد) کہا میں سو درہم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں کے عوض
نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام مولیٰ متسق نہیں ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ
اس (اجازت) کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا، پس مولیٰ کا قول لکن اجیزہ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا
ہے (لہٰذا جب ایک دفعہ نکاح کو رد کر دیا تو باندی کا نکاح جو مولیٰ کی مرضی پر موقوف تھا باطل ہو گیا) اور اسی طرح اگر مولیٰ
نے کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو میرے لئے ایک سو درہموں پر پچاس کی زیادتی کر دے تو میں نکاح
کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کا یہ قول بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے نکاح کا فسخ کرنا ہوگا اس لئے کہ بیان کی شرط
اتساق ہے (یعنی کلام کا متسق ہونا) اور (یہاں) اتساق موجود نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اتساق کی ایک شرط (شرط ثانی) کے معدوم ہونے کی مثال دے رہے ہیں یعنی ولکن کا عطف کے لئے جب ہوگا جب کہ کلام متسق ہو اور کلام کے متسق ہونے کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور مثال چند مثالیں بھی آپ حضرات نے سماعت فرمائیں ہیں یہاں اس کلام کی مثال ہے جو متسق نہ ہو یعنی اس کلام میں دوسری شرط فوت ہوگئی ہو یعنی نفی اور اثبات کا محل ایک ہی ہوجائے حالانکہ کلام کے متسق ہونے کے لئے ضروری تھا کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو، مثال یہ ہے اگر باندی نے سو درہم کے عوض اپنے مولی کی بغیر مرضی کے نکاح کرلیا تو آپ حضرات نے قدوری میں پڑھا ہے کہ اس کا نکاح مولی کی اجازت پر موقوف رہیگا چنانچہ اگر مولی اجازت دیدے گا تو نکاح نافذ ہوجائے گا ورنہ نکاح فسخ ہوجائے گا، الغرض باندی نے نکاح کرنے کے بعد مولی سے اجازت چاہی تو مولی نے اس کے جواب میں کہا لا أجیز العقد بمائة درهم ولکن أجیزه بمائة وخمسین (میں ایک سو درہم میں عقد نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں) تو باندی کا نکاح باطل ہوجائے گا کیونکہ یہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ مولی کے کلام میں نفی اور اثبات کا محل ایک ہے جبکہ کلام کے متسق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اثبات اور نفی کا محل علیحدہ علیحدہ ہو ظاہر ہے کہ اجازت نکاح کی نفی اور پھر اجازت نکاح کا اثبات ایک ساتھ متحقق نہ ہو سکے گا حالانکہ مولی کے قول میں ایسا ہی ہے کہ مولی نے لا أجیزه کہہ کر نکاح کی نفی کردی ہے پھر اپنے قول ولکن اجیزه الخ سے اسی نکاح کا اثبات کررہا ہے، اسی کو مصنفؒ نے اپنے قول فکان قوله لکن اجیزه اثباتا بعد رد العقد سے بیان کیا ہے کہ مولی کا قول ولکن اجیزه عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات کرتا ہے اور مہر کے ثبوت سے اس کی نفی مگر مہر تو قابل التفات ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اگر بغیر مہر کے بھی ہوجائے تب بھی نافذ ہوجاتا ہے اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ مولی کے کلام میں اجازت وعدم اجازت کا تعلق ایک واحد یعنی نکاح سے ہے لہذا یہ کلام متسق نہ ہوا اور جب یہ کلام متسق نہ ہوا تو لکن برائے عطف نہ ہوگا بلکہ مستانفہ ہوگا جس کا ماقبل سے کوئی رابطہ نہ ہوگا لہذا اب مولی نے لا اجیزه کہہ کر نکاح کو باطل کردیا ہے اب اس کے بعد مولی کا اس کو ولکن اجیزه بمائة وخمسین کہہ کر یا ولکن اجیزه إن زدتنی خمسین علی المائة کہہ کر نکاح کی اجازت دینا اور اس کا ایجاب کرنا عورت کے حق میں کوئی خاص مفید نہ ہوگا کیونکہ اب نکاح جدید ایجاب سے منعقد نہ ہوگا بلکہ مہر کی رضامندی اور اس کا قبول بھی ضروری ہوگا نیز مولی کا قول یعنی ولکن اجیزه بمائة وخمسین اور لکن اجیزه ان زدتنی خمسین علی المائة الخ قول اول کے لئے بیان بھی نہیں ہوسکتا کہ مولی نے کلام اول کی وضاحت اور تشریح کلام ثانی سے کی ہو کیونکہ بیان کے لئے بھی کلام کا متسق ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں کلام متسق نہیں ہے لہذا مولی کا قول لا اجیزه النکاح نکاح کو فسخ کرتا ہے، ولا إتساق ای ولا إتساق هنا.

نوٹ: مولی کے قول ولکن اجیزه بمائة وخمسین اور لکن اجیزه ان زدتنی خمسین علی المائة کا ایک ہی حکم ہے صرف الفاظ کا فرق ہے کسی نے کہا ہے

ترجمہ

اور اسی وجہ (أَيْ بِكَوْنِ أَوْ لِتَنَاوُلِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ) سے اگر مولیٰ نے کہا هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا یہ غلام آزاد ہے یا یہ؟ تو مولیٰ کا یہ قول اس کے قول اَحَدُهُمَا حُرٌّ کے درجہ میں ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کے لئے بیان کا اختیار ہوگا (یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے آزاد ہونے کو متعین کرے) اور اگر مولیٰ نے (دو مردوں سے) کہا وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا أَوْ هٰذَا (میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور (علی التعیین) دونوں میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر وہ غلام مؤکل کی ملک میں لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے (اس سابقہ وکالت کی وجہ سے) اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

تشریح: متکلم اگر اپنے قول هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا کے ذریعہ عتق سابق کی خبر دے رہا ہے تو "أو" چونکہ احد المذکورین کے لئے ہے علی التعیین شمول یا تخییر کا فائدہ دیتا ہے تو گویا مولیٰ کا یہ قول بمنزلہ اَحَدُهُمَا حُرٌّ کے ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے میں علی التعیین دو غلاموں میں سے صرف ایک کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کا استحقاق اور ولایت بیان بوجہ جملہ خبریہ ہونے کے مولیٰ ہی کو ہوتا ہے تو اصل کلام یعنی هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا میں بھی ایک غیر متعین غلام کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کی ولایت اور اختیار مولیٰ کو ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ وَكَّلْتُ الخ اگر مولیٰ اپنے غلام کی فروختگی کے لئے دو مردوں میں سے کسی ایک کو وکیل بنانے کے لئے یہ جملہ استعمال کرے وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا أَوْ هٰذَا (میں نے اس غلام کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو چونکہ اس جملہ سے مولیٰ اجنبی آدمی کو اس چیز کا اختیار دے رہا ہے جو اس کے لئے پہلے سے نہیں تھا لہٰذا مولیٰ کا یہ قول جملہ انشائیہ ہے اور "أو" جب جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو برائے تخییر ہوتا ہے لہٰذا علی التعیین دونوں مردوں میں سے کوئی ایک آدمی وکیل بن جائے گا اور دونوں میں سے علی سبیل العموم ہر ایک کے لئے غلام کو بیچنے کا اختیار ہوگا مگر اب ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ وکالت تو مجہول ہے لہٰذا مولیٰ کے بیان تعیین سے پہلے کسی ایک کو اس غلام کے بیچنے کا حق نہ ہونا چاہیے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وکالت کا مدار توسع پر ہے اس لئے وکالت میں جہالت یسیرہ یعنی قلیل جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں ہوتی برخلاف بیع کے کہ چونکہ اس کا مدار تنگی پر ہے اس لئے اس میں جہالت یسیرہ مفضی الی النزاع ہوتی ہے لہٰذا بعتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا تو صحیح نہ ہوگا لیکن وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا أَوْ هٰذَا صحیح ہوگا اور لا علی التعیین علی سبیل العموم ان میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح ہوگا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جب "أو" جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہ تخییر کے لئے ہوتا ہے اور تخییر کی ضرورت تنگی سے ہوتی ہے مثلاً اجنبی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تصرف کرنا اور کسی کے غلام کو بیچنا جائز نہیں ہے پھر مؤکل کے وکیل بنانے کی وجہ سے وکیل کے لئے تصرف کی اباحت ہوئی اور چونکہ اباحت میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ آگے چل کر مصنف بیان فرمائیں گے وَمِنْ صُوَرِ وُقُوعِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ

الاباحة اس لئے دونوں مذکوروں میں سے ہر ایک کے لئے بلا تعیین موکل کے غلام کو فروخت کرنا جائز اور مباح ہوگا، نیز موکل کا مقصد اپنے غلام کی فروختگی ہے تو جو بھی اس مقصد کو پورا کردے کافی ہے، کسی ایک کی تعیین ضروری نہیں ہے لہٰذا دونوں کا باہم مل کر موکل کے غلام کو فروخت کرنا شرط نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مراد اور حرف "او" کے استعمال سے پتہ چل رہا ہے کہ مسئلہ فروختگی غلام کے لئے دونوں کا اجتماع نہیں چاہتا بلکہ علی سبیل العموم کسی بھی ایک کو وکیل بنانا چاہتا ہے کیونکہ "او" احد الامرین کے لئے حکم کی شمولیت کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے موکل کے غلام کو فروخت کر دیا تو یہ وکالت مکمل ہوگئی اب اگر یہ غلام دوبارہ پھر موکل کی ملکیت میں آجائے تو چونکہ وکالت سابقہ ختم ہو چکی تھی اس لئے ان سابقہ دو وکیلوں میں سے دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ موکل کے اس غلام کو فروخت کرے (یعنی دونوں میں کسی کے لئے بھی جائز نہ ہوگا)

وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَهُ هٰذِهٖ طَالِقٌ أَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طَلُقَتْ إِحْدَى الْأُولَيَيْنِ وَطَلُقَتِ الثَّالِثَةُ فِي الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ إِذَا قَالَ لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا وَهٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا أُكَلِّمُ أَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ أَحَدَ الْأُولَيَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْأَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ أَوْ هٰذَا كَانَ لَهٗ أَنْ يَبِيْعَ أَحَدَهُمَا أَيَّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا هذه طالق او هذه وهذه یہ کو طلاق یا اس کو اور اس کو تو پہلی دو میں سے ایک مطلقہ ہو جائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلقہ ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے مطلقہ کو بیان کرنے میں زوج کے لئے اختیار ہوگا (اور شوہر کا قول هذه طالق او هذه وهذه) اس درجہ میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہو احداکما طالق وهذه (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق، اور اس کو) وعلى هذا الخ اور اسی (مسئلہ طلاق کی) بنا پر امام زفرؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے لا اكلم هذا او هذا وهذا کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو ان کا یہ قول اس کے (دوسرے) قول لا اكلم احد هذين وهذا کے درجہ میں ہوگا جس میں حالف حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو شخصوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے گفتگو نہ کرلے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے تنہا پہلے سے گفتگو کرلی تو حانث ہو جائے گا، اور اگر آخری دو میں سے ایک سے گفتگو کی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں (آخرین) سے گفتگو نہ کرے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا بع هذا العبد او هذا (تو ایک شخص اس غلام کو فروخت کر یا اس کو) تو اس کے لئے اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس

ایک کو چاہے فروخت کرے۔

تشریح یہاں سے مصنف "او" کے جملہ انشائیہ میں استعمال ہونے کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کو کہا هذه طالق او هذه وهذه یعنی پہلی دو عورتوں کو طلاق دینے کے لئے اسم اشارہ کے بیچ میں "او" استعمال کیا اور تیسری عورت کے لئے واؤ تو اس طرح کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ پہلی دو عورتوں میں سے صرف ایک کو طلاق واقع ہوگی کیونکہ "او" احد الامرین میں سے کسی ایک کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اور اس کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا کیونکہ جملہ انشائیہ میں "او" برائے تخییر ہوتا ہے اور تیسری عورت کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور شوہر کے بیان کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس کا عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو کہ شوہر پر مطلقہ ہے (مبہم اس لئے کہا کیونکہ شوہر کے تعیین کرنے سے پہلے مطلقہ عورت مبہم ہے) گویا شوہر کا یہ قول اس طرح کہنے کے درجہ میں ہے إحداكما طالق وهذه یعنی تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس تیسری کو، لہذا تیسری عورت کو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو بیویوں میں سے ایک کے مطلقہ ہونے کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا۔

وعلى هذا قال زفر: مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے لا أكلم هذا أو هذا وهذا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے نہیں بولوں گا) تو اس کا یہ قول لا أكلم أحد هذين وهذا کے درجہ میں ہوگا (میں ان دونوں میں سے ایک سے اور اس تیسرے سے نہ بولوں گا) لہذا جس طرح ماقبل بیان کردہ طلاق کے مسئلہ میں پہلی دونوں میں سے ایک اور تیسری کو یعنی دو عورتوں کو طلاق پڑ گئی تھی اسی طرح یہ حالف اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے شخص سے تکلم نہ کرے کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے تکلم نہ کروں گا لہذا اب پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا ورنہ حانث نہیں ہوگا مگر ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر صرف اول سے بات کر لی تب بھی حانث ہو جائے گا اور اگر آخری میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں سے بات نہ کرے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلم نے اپنے قول لا أكلم هذا أو هذا وهذا میں پہلے دو کے اندر "او" استعمال کیا ہے اور "او" دو میں سے ایک چیز کے لئے نکرہ غیر متعین طریقے سے ثابت کرتا ہے اور یہ غیر متعین چیز نکرہ ہوتی ہے جیسا کہ آپ حضرات "مشکاۃ" پڑھ چکے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا عدم تکلم کا تعلق ہر ایک سے ہوگا اور متکلم کا قول گویا اس قول کے ہوگا لا أكلم هذا ولا هذا اور پھر آخر میں متکلم نے وهذا بھی کہا ہے یعنی واؤ عاطفہ کے ساتھ تو یہ ... جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے اور چونکہ عطف قریب پر ہوتا ہے تو گویا عبارت یہ ہو لی۔

لا أكلم هذا ولا هذين اور اگر متکلم اس طرح کی عبارت بولتا تو اس کا کیا حکم ہوتا ہم نے بیان کیا ہے لہذا جو عبارت لا أكلم هذا ولا هذين کے درجہ میں ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی متکلم اگر پہلے شخص سے تکلم کرے گا تو

فلهذا بع هذا او هذا والی شکل میں وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دونوں ہی غلاموں کو فروخت کر دے کیونکہ یہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ حرف او معطوف معطوف علیہ میں سے علی التعیین مبہم شی کسی ایک کی شمولیت کو بتلاتا ہے اور یہاں نیز کے ساتھ ساتھ یہ بھی وجہ ہے کہ اباحت اس طور ہے کہ وکیل کے لئے ہر دو غلاموں میں سے ایک کو فروخت کرنا جائز ہے جو کہ وکیل بننے سے پہلے ممنوع تھا اور یہاں اباحت موکل الحجر نہیں ہے کہ دونوں غلاموں کا فروختگی میں اجتماع جائز ہو۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِي الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى هٰذَا يُحَكِّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيُتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ۔

ترجمہ

اور اگر حرف او مہر میں داخل ہو اس طریقہ سے کہ مرد کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کرے یا اس پر (مثلاً مرد کہے تزوجتک علی هذا او علی هذا) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ ان دونوں (مقداروں) میں سے (علی التعیین) ایک (مقدار) کو شامل ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہٰذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے (یعنی شوہر کی بیان کردہ وہ مقدار جو مہر مثل کے قریب ہے)

تشریح: اگر شوہر نے اپنی زوجہ کا مہر مبہم طریقے سے ٹھہرایا مثلاً اس طرح کہا تزوجتک علی هذا او علی هذا کہ میں نے تجھ سے مثلاً ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا تو چونکہ او دو چیزوں میں سے غیر متعین طریقہ سے ایک کی شمولیت کے لئے آتا ہے تو شوہر کے ذکر کردہ ایک ہزار یا دو ہزار میں سے مہر کی کوئی ایک مقدار متعین نہیں ہے بلکہ تسمیہ مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کو مہر مثل دئے جانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا یعنی شوہر کی بیان کردہ مہر کی وہ مقدار دے دی جائے گی جو مہر مثل کے مشابہ ہو کیونکہ مہر میں مہر مثل ہی اصل واجب ہے نیز وہ متعین بھی ہے اور متیقن بھی ہے (مثلاً اس عورت کی بہن وغیرہ کا مہر معلوم کیا جانا آسان ہے) تو جب مہر مثل ہی اصل ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جائے گا مگر صرف ایک صورت میں اور وہ صورت یہی ہے کہ شوہر کا بیان کردہ مہر متعین ہو مبہم اور مجہول نہ ہو اور چونکہ صورت مذکورہ میں شوہر کا بیان کردہ مہر مبہم اور مجہول ہے اس لئے مہر مثل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا مزید تفصیل اختیاری مطالعہ کے ضمن میں۔

اختیاری مطالعہ

مذکورہ مسئلے کے ضمن میں قدرے تفصیل مفید معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہونے کی وجہ سے مہر مثل کا حکم دیا جائے گا لہٰذا مہر مثل اگر شوہر کی بیان کردہ دو مقداروں میں سے اقل مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو مثلاً اس عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو عورت کو ایک ہزار ملے گا اور ایک ہزار سے کم اس لئے نہیں ملے گا کیونکہ شوہر ایک ہزار کی مقدار پر راضی ہو گیا ہے اور اگر شوہر دو ہزار دینا چاہتا ہے تو اس کو اختیار ہے اور اگر اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہے یا دو ہزار سے زائد ہے تو اب دو ہزار ہی ملے گا جس کو مصنف نے فیترجح ما یشابهه سے ذکر کیا ہے، کیونکہ عورت دو ہزار والی مقدار پر راضی تھی اور اگر عورت دو ہزار سے کم پر راضی ہو تو یہ اس کی مرضی کی بات ہے اور اگر اس کا مہر مثل شوہر کی ذکر کردہ کم مقدار یعنی

کو فرض ان دونوں میں سے کسی کو قرار دیا جائے تو چونکہ قعدۂ اخیرہ اہمیت کا حامل ہے کہ اس کے بغیر تشہد پڑھی ہی نہیں جاسکتی کیونکہ تشہد کو کھڑے ہو کر پڑھنا مشروع نہیں ہے لہٰذا اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدۂ اخیرہ کو فرض قرار دیدیا گیا تو اب تشہد کو فرض قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ "او" احد الامرین کو ثابت کرتا ہے نہ کہ دونوں کو (لہٰذا تشہد واجب ہے اور قعدۂ اخیرہ فرض ہے) (اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے) اور چونکہ سہواً ترک واجب سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے لہٰذا قعدۂ اخیرہ میں تشہد نہ پڑھنے پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تشہد بھی فرض ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تشہد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے اور یہ فرضیت کی دلیل ہے دوسری ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولوا التحیات للہ اور یہ دلیل فرضیت ہے، جواب یہ ہے کہ مواظبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم دلیل فرضیت نہیں ہے بلکہ دلیل وجوب ہے اور امام شافعیؒ کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر امر وجوب پر دلالت کر رہا ہے نہ کہ فرضیت پر، کیونکہ وہ حدیث خبر واحد ہے جو وجوب کی تو صلاحیت رکھتی ہے فرضیت کی نہیں رکھتی۔ (بدائع ج۱ ص۲۹۹)

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هٰذَا أَوْ ذٰلِكَ۔

ترجمہ

پھر یہ کلمہ (او) مقام نفی (یعنی جملہ منفیہ) میں مذکورین (معطوفین) میں سے ہر ایک کی (علی الانفراد) نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا لا اکلم ھذا او ھذا (میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا) تو وہ شخص حانث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کرلے (اور متکلم کو خیار تعیین نہ ملے گا) اور اثبات میں کلمہ او مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا صفت تخییر کے ساتھ (یعنی اختیار ملنے کے ساتھ) جیسے ان کا قول خذ ھذا او ذلک تو ایک آدمی اس کو لے لے یا اس کو۔

تشریح مصنفؒ یہاں سے اب ایک اہم بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ "او" کا استعمال مقام نفی میں ہوگا یا اثبات میں اگر او کا استعمال مقام نفی میں ہو تو نفی او کے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو عام ہوگی اور اگر او کا استعمال مقام اثبات میں ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ جملہ خبریہ ہوگا یا جملہ انشائیہ اگر جملہ خبریہ ہو تو اس کے اندر متکلم کو بیان حاصل ہوگی اور اگر جملہ انشائیہ ہے تو اس میں تخییر حاصل ہوگی یعنی تخییر فی التعیین کما مر۔

اب حرف او کے نفی میں استعمال ہونے کی مثال ملاحظہ فرمایئے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم ھذا او

هذا تو دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا اور متکلم کو خیار تعیین حاصل نہ ہوگا، کیونکہ لفظ او احد
المذکورین کے لئے لا علی التعیین حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے لہٰذا جب کسی ایک کی تعیین نہ رہی تو وہ نکرہ بن گیا اور نکرہ
تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا عدم تکلم کا تعلق دونوں سے عام ہوگا لہٰذا جس سے بھی بات کرے گا، حانث ہو جائے گا
اور اگر دونوں سے بات کی تو فقط ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اگر لفظ او اثبات میں استعمال ہو جیسے خذ هذا او ذلك (یہ لو
یا وہ) تو سابق میں بیان کردہ ضابطہ کی رو سے مخاطب کو دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا اور ضابطہ یہی
ہے کہ جب او جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل ہوتی ہے یعنی تخییر فی التعیین۔

نوٹ: مصنف کی ذکر کردہ عبارت مع صفة التخییر اگرچہ مطلق ہے بظاہر لفظ او کے اخبار اور انشاء دونوں میں استعمال
ہونے کو شامل ہے حالانکہ او اگر اخبار میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل نہیں ہوتی بلکہ استحقاق تعیین ملتا ہے مگر چونکہ
مصنفؒ نے مثال جملہ انشائیہ کی دی ہے اس لئے اس عبارت (مع صفة التخییر) کا تعلق انشاء سے ہوگا نہ کہ اخبار سے۔

نوٹ: استحقاق تعیین کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے مثلاً هذا حرٌ او هذا کہہ کر اپنے دو غلاموں میں سے کسی
ایک کو آزاد کیا پھر بعد میں لوگوں کے سامنے متکلم نے اسی جملہ سے اپنے حق کی خبر دی تو متکلم نے جس غلام کی آزادی کی
نیت کی تھی تو اب بوقت خبر اس کی تعیین خود متکلم کرے گا اسی کو استحقاق تعیین اور ولایت بیان کہتے ہیں اور تخییر کا مطلب یہ
ہے کہ بوقت انشاء متکلم یا مخاطب کو دو میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہو۔

وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ
مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ.

ترجمہ

اور تخییر کی ضرورت میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فکفارته الخ یمین کا کفارہ دس
مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس متوسط درجہ کے کھانے میں سے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے
پہنانا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔

تشریح: جہاں او جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو تخییر کے لئے آتا ہے اور تخییر کے لئے اباحت عام ہے یعنی
معطوف علیہ اور معطوف میں سے جس کو چاہے اختیار کیا جا سکتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ فکفارته بطعام عشرة
مساکین الخ کے اندر کفارہ یمین کو بیان کیا ہے اور کفارہ یمین دو قسم کے ہیں کفارہ مالی، کفارہ غیر مالی، کفارہ مالی کو بیان
کرتے ہوئے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف "او" لایا گیا ہے لہٰذا قسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ دس
مساکین کو دو وقت کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے، اور اگر کوئی شخص اتنا خوشحال ہو کہ وہ ایک ساتھ
تینوں چیزوں کو جمع کرنا چاہے تو جمع کرنا چونکہ مقصود کے خلاف نہیں ہے اس لئے تینوں کو جمع کیا جا سکتا ہے لہٰذا ان تینوں

میں سے ایک چیز کفارہ ضرور بن جائے گی اور باقی دو چیزوں کی ادائیگی مستحب کہلائے گی اور دیکھئے اگر کسی شخص نے تینوں چیزوں کو کفارہ یمین میں ادا کردیا تو یہاں اباحت کی دلیل وجہ پائی گئی وہ تینوں چیزوں کو ایک کفارہ میں جمع کرنا مباح ہے۔

نوٹ: اور اگر کوئی شخص کفارہ مالیہ کی طاقت نہ رکھے تو پھر تین روزے رکھنے پڑیں گے، اور کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے نہ کہ یمین غموس اور یمین لغو میں۔

نوٹ: فکفارتہ بظاہر خبر ہے مگر معنی میں انشاء کے ہے کیونکہ یہ فلیکفر کے معنی میں ہے ای اطعموا العشرة من الاطعمة المتوسطة او اکسوا العشرة ای اعطوهم اللباس او حرروا رقبة واحدة فمن لم یجد فصیام الخ ای صوموا ثلاثة ایام متتابعة۔ لہٰذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ خیر اور تخییر تو جملہ انشائیہ میں ہوتی ہے جبکہ فکفارتہ جملہ خبریہ ہے۔

وَقَدْ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَیْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ قِیْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰی یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰی اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِیَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِیْ یَمِیْنِهٖ۔

ترجمہ

اور کبھی او حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس لك من الامر شیء او یتوب علیهم، کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حتی یتوب علیهم ہیں، ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ اگر کوئی حالف یہ کہے لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار (میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) تو او حتی کے معنی میں ہوگا، حتی کہ اگر وہ پہلے گھر میں اولاً داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں اولاً داخل ہو گیا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔

تشریح: اس سے پہلے مصنفؒ نے او کے حقیقی معنی بیان فرمائے تھے کہ او حرف عطف ہے جو احد المذکورین کے لئے لا علی التعیین شمولیت حکم کو ثابت کرتا ہے اب یہاں سے او کے مجازی معنی بیان فرمارہے ہیں کہ جب او نفی اور اثبات میں استعمال ہو تو حتی کے معنی دیتا ہے اور حتی کی طرح اس کا ما قبل محدود ہوتا ہے اور ما بعد غایت بن جاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک دلالت استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ اہل عرب کا استعمال یہ ہے کہ جب او مثبت اور منفی میں استعمال ہو تو وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے، اس کی مصنف نے مندرجہ ذیل تین مثالیں بیان فرمائی ہیں ملاحظہ ہوں قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم اس آیت میں او بمعنی حتی ہے، اس آیت کے سبب نزول میں مختلف واقعات بیان کئے گئے ہیں، احقر صرف ایک مختصر واقعہ پر اکتفاء کرتا ہے کہ غزوۂ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دندان مبارک شہید ہو گیا تھا اور چہرۂ مبارک مجروح ہو گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر یہ

الفاظ آگئے کہ ایسی قوم کو کیسے فلاح ہوگی جنہوں نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ایسا برتاؤ کیا حالانکہ وہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کو خدا کی طرف بلا رہا ہے، ترجمۂ آیت یہ ہے "اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کو (کسی کے کافر رہنے یا مسلمان ہونے میں) کوئی دخل نہیں ہے، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ ان پر یا تو متوجہ ہو جائے یعنی ان کو قبول اسلام کی توفیق ہو جائے اور یا ان کو (دنیا ہی میں) کوئی سزا دیدے کیونکہ وہ ظلم بھی بڑا کر رہے ہیں، لہٰذا اس آیت میں اَوْ بمعنی حتی ہے اور حتی غایت وانتہاء کے لئے آتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں آرہا ہے اور یہاں غایت بھی صبر کی بیان کرنا ہے کہ صبر کی انتہاء دو چیزیں ہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر اپنی رحمت متوجہ فرما کر ان کو اسلام کی دولت سے نواز دے یا پھر ان پر عذاب نازل ہو جائے، ظاہر ہے کہ اَوْ کے ماقبل یعنی لیس لک من الامر شیئ الخ میں شیٔ کا مفہوم صبر کرنا اور زبان پر بددعائیہ کلمات نہ لانا ہے اور اس میں امتداد کی صلاحیت ہے اور اَوْ کے مابعد یعنی ان لوگوں کا مسلمان ہو جانا یا عذاب میں گرفتار ہو جانا دونوں غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گئے تو اب تو صبر کی انتہاء ہو کر قلب میں خوشی پیدا ہوگی اسی طرح جب وہ لوگ اپنی غلطیوں کی وجہ سے عذاب میں گرفتار ہو گئے تو اب بھی صبر کی انتہاء ہوگی بلکہ صبر مبدل بہ تسلی ہو گیا اور اس آیت میں اَوْ نفی اور اثبات میں بھی مستعمل ہے لہٰذا "اَوْ" مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا اور حقیقی معنی بوجہ دلالت استعمال متروک ہو جائیں گے نیز یہاں اَوْ کو عاطفہ مان کر معطوف ومعطوف علیہ ماننا متعذر ہے جس میں قدرے تفصیل ہے جس کو اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اَوْ کو حتی کے معنی میں لینے کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو اس مثال کے اندر اَوْ ایسے جملہ میں استعمال ہوا ہے جو مثبت اور نفی کے درمیان دائر ہے اور اَوْ کا ماقبل یعنی عدمِ دخول امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور اَوْ کا مابعد یعنی کسی کمرے میں پہلے داخل ہو جانا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں اَوْ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف کے لئے لینا بھی بہتر نہیں ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے جس کا پتہ دلالت استعمال سے چلتا ہے یعنی اَوْ جب مثبت ومنفی کے درمیان واقع ہوتا ہے تو اہل عرب کے استعمالات میں وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا دلالت استعمال کی وجہ سے اَوْ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے نیز اَوْ کو عاطفہ ماننے کی شکل میں دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا عطف منفی پر کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا اَوْ حتی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مثلاً کمرہ ۱ میں یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں مثلاً کمرہ ۲ میں لہٰذا اگر وہ کمرہ ۱ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۲ میں بعد میں تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم کا مقصد کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہونا تھا اور کمرہ ۱ میں بعد میں، اور اگر حالف کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۱ میں بعد میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے شرط کو پورا کر دیا کہ کمرہ ۱ میں عدمِ دخول کی حد اور غایت کمرہ ۲ میں داخل ہونا تھی لہٰذا جب کمرہ ۲ میں پہلے دخول پایا گیا تو کمرہ ۱ میں عدمِ دخول کی انتہاء ہوگی۔ (ایک مثال آگے آرہی ہے)

کوئی حصہ نہیں ہے، لہذا حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی یعنی عدم الاتیان للتغدی (نور الانوار ص ١٢٥) نیز قبل ازیں فائدہ مجیبہ کے تحت ہم نے بیان کیا تھا کہ جب حتی سببیت کے لئے ہو تو حالف کا اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے صرف سبب کا پایا جانا کافی ہے، لہذا جب صورت مذکورہ میں سبب کا وقوع ہو گیا یعنی اتیان مولی پایا گیا تو حالف حانث نہ ہوگا، اس مثال کے اندر حتی کا ماقبل یعنی لم اٰتک جس کا لازمی مفہوم اتیان ہے، امتدادی صلاحیت نہیں رکھتا، ظاہر ہے کہ آنا ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بڑھنے کھینچنے والی ہو اور حتی کا مابعد یعنی کھانا کھلانا اور ناشتہ کرانا اس آنے کی انتہاء نہیں بن سکتا کہ کھانا کھلانے کی وجہ سے آنے والا آنا ہی بند کر دے بلکہ کھانا کھلانا چونکہ ایک احسان اور حسن اخلاق کی علامت ہے تو کھانے کی وجہ سے لوگ اور زیادہ آئیں گے نہ کہ آنے کی انتہاء ہو جائے گی۔

نوٹ: ناشتہ یا کھانے کی وجہ سے آنا بلکہ بار بار آنا یہ عوام کے اعتبار سے ہے کہ جہاں دیکھی تو اپات، وہیں گذاری ساری رات، شرفاء کا یہ مزاج نہیں ہے بلکہ اگر کوئی ان کو بار بار کھلائے پلائے تو وہ آنا ہی بند کر دیتے ہیں مگر چونکہ حکم کا مدار غالب اور عام پر ہوتا ہے اس لئے عوام کی عادت کا اعتبار ہوگا کیونکہ غالب بجہہ کثرت عوام ہیں اور خواص اور شرفاء تو قلیل ہوتے ہیں، الغرض مثال مذکور میں حتی کا ماقبل امتداد اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، البتہ حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء صبح کا کھانا کھلانا ہو سکتا ہے) لہذا حتی جزاء پر محمول ہوگا اور وہ لام کی کے معنی میں ہو جائے گا اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا کہ اس کی جزاء صبح کا کھانا کھلانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے، مگر چونکہ وہ اس کے پاس آ گیا لہذا حانث نہ ہوگا۔

فائدہ: وقت الغداء من طلوع الفجر الی وقت الزوال و ما بعد نصف النهار لا يكون غدوة والعشاء من وقت الزوال الی نصف الليل والسحر ما بعد نصف الليل الی طلوع الفجر۔

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَا يَصْلُحَ الْآخِرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِيْ حَتّٰى تَتَغَدّٰى عِنْدِيَ الْيَوْمَ فَأَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ وَ ذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ۔

ترجمہ

اور جب یہ متعذر ہو جائے یعنی حتی کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے بایں طور کہ دوسرا (مابعد حتی) پہلے (ماقبل حتی) کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان فرمائی ہے جب مولی نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں حتی کہ آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا (اس طرح کہا) اگر تو میرے پاس نہ آئے حتی کہ تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے تو میرا غلام آزاد، پس مولی اس کے

پاس آیا مگر صبح سے اس مخاطب کے پاس اس روز صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا وذلك الخ اور یہ (حتی کے جزاء پر محمول ہونے کا متعذر ہونا) اس لئے کہ جب دو فعلوں میں سے ہر ایک فعل کی ذات واحد کی طرف نسبت کی جائے تو یہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کسی ایک کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے لہذا حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس قسم سے بری ہونے کے لئے مجموعہ فعلین شرط ہوگا (جیسے مثال مذکور میں اتیان اور تغدیہ دونوں فعل ذات واحد کی طرف منسوب ہیں)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب حتی کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے، بایں طور کہ مابعد حتی ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے نیز حتی کو اس کے پہلے استعمال پر محمول کرنا بھی صحیح نہ ہو تو پھر حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا مثلاً مولی یہ جملہ بولے عبدی حر ان لم آتك حتی اتغدی عندك الیوم (میرا غلام آزاد ہے اگر میں آؤں میں تیرے پاس اور آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں الخ) تو اس جیسی مثال میں چونکہ حتی کا مابعد جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھنا تو ظاہر ہے کہ آنا امتداد کے قابل نہیں اور مابعد حتی یعنی تغدیہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تغدیہ کی وجہ سے تو کثرت آمد و رفت ہوتی ہے نہ یہ کہ آنے کی نوبت اور انتہاء ہو جائے، اور جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حالف نے اپنے غلام کی آزادی کو اپنے ہی دو کام پر معلق کیا ہے، یعنی آنا، اور کھانے کا تناول کرنا تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام خود اسی کے کام کی جزاء بن سکے یا مخاطب کا کام خود مخاطب کے کام کی جزاء بن سکے کیونکہ متکلم اور مخاطب کے قبضہ میں صرف آنا ہے صبح کا کھانا کھلانا تو میزبان کا کام ہے، لہذا یہاں حتی عطف کے لئے ہوگا (فاء یا ثم کے معنی میں) اور اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہوگا یعنی آنا اور کھانا تناول کرنا کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور پھر صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد اور اگر میں تیرے پاس آؤں اور صبح کا کھانا بھی کھاؤں تو پھر غلام آزاد نہیں لہذا قسم سے بری ہونے کے لئے آنا اور صبح کا کھانا کھانا دونوں ضروری ہوگا یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہوگا لہذا اگر وہ آیا ہی نہیں یا آیا تو ضرور مگر کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا اور اگر آیا اور کھانا بھی کھایا مگر آنے کے بعد تاخیر سے کھایا جو عرفی تاخیر سے زائد ہے تب بھی حانث ہو جائے گا، وذلك لانه الخ یہاں سے مصنفؒ نے مثال مذکور کے اندر حتی کے جزاء پر محمول ہونے کے متعذر ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کو اختصار سے ذکر کر دیا ہے کہ صورت مذکورہ میں دو فعل یعنی اتیان اور تغدیہ کی ذات واحد کی طرف نسبت کی گئی ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ایک ہی ذات کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے یعنی: یہی متکلم کا فعل ہو اور کھانا کھانا بھی، ظاہر ہے کہ متکلم کے اختیار میں صرف آنا ہے اور کھانا کھلانا یا نہ کھلانا میزبان کا کام ہے تو اگر میزبان اسکو کھانا نہ کھلائے تو اس کی اجازت کے بغیر خود اس کے گھر میں کیسے کھانا کھا سکتا ہے، لہذا اس صورت میں حتی عطف محض کے لئے ہوگا اور قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف و معطوف علیہ دونوں کا وقوع ضروری ہوگا۔

نوٹ: حتیٰ کے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے ہونے اور مجازی معنی یعنی حتیٰ کا فا یا ثم کے معنی میں ہو کر عاطفہ ہونے میں مناسبت بایں طور ہے کہ فا اور ثم میں تعقیب ہوتی ہے اور غایت بھی اپنے مغیا کے عقب یعنی بعد میں آتی ہے، نیز جس طرح غایت کا مغیا سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے اسی طرح معطوف کا بھی معطوف علیہ سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے لہٰذا حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مناسبت موجود ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اللغة: تغدّی باب تفعّل، صبح کا کھانا کھانا، دراصل تتغدّی ہے، اور باب تفعیل سے معنی ہیں صبح کا کھانا کھلانا، البرّ (ض، س) الیمین قسم پوری ہونا۔

فصل: إلی لانتهاء الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الإسقاط فإن أفاد الإمتداد لا تدخل الغاية في الحكم وإن أفاد الإسقاط تدخل.

ترجمہ

الی مسافت کی انتہاء کے لئے ہے (یا یوں کہئے کہ الی، ما قبل الغایۃ یعنی مغیاء کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے ہے) پھر وہ (یعنی الی) بعض صورتوں میں حکم کے امتداد (حکم کے غایت تک پہنچنے اور دراز ہونے) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے (یعنی حکم غایت کو شامل ہوتا ہے اور ماوراء غایت سے ساقط ہوتا ہے) پس اگر الی امتداد کا فائدہ دے تو غایت حکم مغیاء میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر وہ (الی) اسقاط کا فائدہ دے تو غایت حکم مغیا میں داخل ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کی عبارت لانتهاء الغاية میں الغاية کے معنی بھی انتہاء کے ہیں لہٰذا اضافة الشيء إلى نفسه لازم آیا، اس کے دو جواب ہیں ۱ الغاية بمعنی المسافة ہے یعنی الی مسافت کی حد اور انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے سرت من البصرة الى الكوفة میں مسافت سیر کی انتہاء کوفہ پر ہوگی ۲ لفظ الغاية سے پہلے لفظ قبل محذوف ہے لہٰذا عبارت ہوگی الی لانتهاء ما قبل الغاية کہ الی غایت کے ما قبل یعنی مغیا کی انتہاء بیان کرنے کے لئے ہے جیسے ابھی ابھی مثال آپ کے سامنے گذری کہ سرت من البصرة الى الكوفة میں الی کے ما قبل یعنی سیر کی انتہاء مدخول الی یعنی کوفہ پر ہوتی۔

فائدہ: الی کے ما قبل کو مغیا اور ما بعد کو غایت کہتے ہیں اور غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں نحویوں کے کئی قول ہیں ۱ دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً یعنی غایت کا مغیا میں داخل ہونا حقیقۃً ہے اور داخل نہ ہونا مجازاً ہے ۲ خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً ۳ دخول اور خروج دونوں حقیقۃً ۴ نہ دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ غایت کا مغیا میں داخل ہونا دلیل اور قرینہ پر موقوف ہوگا، مثلاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو تو غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی، اسی بات کو مصنف کتاب نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے لئے

قرآن فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق میں الی نہ ہوتا تو وظیفۂ غسل ہر دو صورت پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے (کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو) ہم نے کہا کہ گھٹنا عورت میں سے ہے اس لئے کہ کلمۂ الی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے) میں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے لہٰذا گھٹنا حکم ستر میں داخل ہوگا

تشریح: وعلی هذا الخ اسی ضابطہ پر کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ غایت مغیا کی جنس سے ہو یایوں کہئے کہ جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو اسی ضابطہ کی بناء پر علمائے احناف نے کہا ہے کہ آیت وضو یعنی فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق میں کہنی اور ٹخنے دونوں دھوئے جانے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں الی برائے اسقاط ہے لہٰذا حرف الی غایت کو تو مغیا میں شامل رکھے گا مگر ماوراء غایت کو (یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو کہنیوں کے اوپر سے بغل تک کا ہے اور پیر کا وہ حصہ جو ٹخنوں کے بعد سے ران کے اوپر تک کا ہے اس کو) حکم غسل سے ساقط اور خارج کر دے گا، اور آیت وضو میں الی کے برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غایت مغیا کی جنس سے ہے، ظاہر ہے کہ کہنیوں کے بعد والا حصہ بھی ہاتھ ہی ہے اسی طرح ٹخنوں کے بعد والا حصہ پیر ہی ہے، اور دوسری پہچان بھی یہاں موجود ہے کہ غایت یہاں تمام منصب بھی نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ہاتھ غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ہاتھ کا اطلاق انگلیوں کے سرے سے لے کر بغل تک کے حصہ پر ہوتا ہے اور پیر کا اطلاق پیر کی انگلیوں کے سرے سے لے کر ران کے اوپر تک ہوتا ہے، لہٰذا یہاں الی برائے اسقاط ہے اور کہنیوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو خارج کرنے کے لئے ہے، اسی طرح ٹخنوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو نکالنے اور ساقط کرنے کے لئے ہے چنانچہ اگر یہاں الی نہ ہوتا تو وظیفہ یعنی ہاتھ کا دھونا مونڈھے اور بغل تک ضروری ہوتا اسی طرح پیر کا دھونا ران کے اوپر تک ضروری ہوتا اسی کو مصنف نے لولاها لو استوعبت الوظیفة جمیع الید سے تعبیر کیا ہے۔

نوٹ: وضو میں کہنیوں کا دھونا حدیث سے بھی ثابت ہے إنّ النبي صلی الله علیه وسلم اذا بلغ المرفقین أدارَ الماءَ علیهما (بدائع)

ولهذا قلنا الخ اسی وجہ سے کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ (یعنی مرد کا واجب الستر حصہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے) کے اندر الی برائے اسقاط ہے لہٰذا غایت مغیا میں داخل ہوگی اور گھٹنے بھی ستر میں داخل ہوں گے البتہ گھٹنوں کے نیچے کا حصہ جو پیر کی انگلیوں کی طرف کا ہے ستر سے خارج ہوگا اور یہاں الی برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السرۃ گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور ماوراء گھٹنوں کو بھی شامل ہے، ظاہر ہے کہ گھٹنے اور ماوراء گھٹنے دونوں ماتحت السرۃ ہی ہیں (یعنی دونوں حصے ناف کے نیچے کی طرف ہیں) نوٹ: ناف ستر میں داخل نہیں ہے۔

فرمایا ہے کہ الٰی تاخیر کے لئے آتا ہے اور تاخیر ثبوت حکم (فوراً وقوع طلاق) سے مانع نہیں، جیسے دَین کہ اس کو مؤجل کرنے کے بعد بھی فی الفور مطالبہ کا حق ہے۔

نوٹ: مصنفؒ کے قول ولا ینوی پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ انت طالق الی شهر میں اگر شوہر فی الحال وقوع طلاق کی نیت کرے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اعتراض یہ ہے کہ نیت کا تعلق تو غیر واضح سے ہے نہ کہ حقیقت سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا قول حقیقۃً صریح کے درجہ میں ہے اور اس میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے کما قرأته من قبل جیسے کسی شخص نے کہا لا یا کل راسا (وہ سر نہیں کھائے گا) تو قائل کا یہ قول نیت کا محتاج ہوگا جبکہ وہ غیر متعارف سر کو مراد لے۔

فصل: كَلِمَةُ عَلٰى لِلْإِلْزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّي وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِي أَوْ قِبَلِي وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ آمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ آمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً أَوْ فَعَشَرَةً أَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْآمِنِ۔

ترجمہ

کلمۂ علی (حرف جار) الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلی (فوقیت اور برتری) کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے اور اسی وجہ سے (یعنی علی کے تفوق اور الزام کے معنی کا فائدہ دینے کی وجہ سے) اگر کسی شخص نے کہا لفلانٍ علیَّ الفٌ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں تو اس کا یہ قول یعنی اقرار الف دَین پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر اس نے یوں کہا لفلانٍ عندی الفٌ یا لفلانٍ معی الفٌ یا لفلانٍ قبلی الفٌ (فلاں کے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری جانب ایک ہزار ہیں، لہٰذا اس صورت میں ایک ہزار دین کے نہیں مانے جائیں گے بلکہ امانت کے مانے جائیں گے) وعلی هذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ کلمۂ علی تفوق کا فائدہ دیتا ہے) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا آمنونی علی عشرة من اهل الحصن مجھ کو اہل قلعہ میں سے دس افراد پر امن دیدو، پس ہم نے امن دیدیا تو امن میں دس افراد امن طلب کرنے والے شخص کے علاوہ ہوں گے اور دس افراد کی تعیین کا اختیار رأس الحصن یعنی امن طلب کرنے والے سردار کو ہوگا (تا کہ اس کو ان دس افراد پر تعلی اور فوقیت حاصل ہو) اور اگر اس نے بجائے علی استعمال کرنے کے اس طرح کہا آمنونی وعشرة یا فعشرة یا ثم عشرة یعنی امن دیدو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پھر دس کو یا مجھ کو پھر دس کو، پس ہم نے امن دیدیا تو حکم ایسا ہی ہوگا (یعنی اس کے علاوہ دس افراد کو امن مل جائے گا) اور دس افراد کی تعیین کا اختیار آمن یعنی امن دینے والے کو ہوگا کیونکہ امن طلب کرنے والے قلعہ کے سردار کے لیے اس نے اس جملہ میں علی کا استعمال نہیں کیا جو اس کے لئے خیار تعیین کو ثابت کرنے تعلی اور برتری کو ثابت کرتا۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ نے علیٰ کے تین استعمال ذکر فرمائے ہیں اور وہ یہ ہے کہ علیٰ کبھی الزام کے لئے آتا ہے اور کبھی مجازاً باء کے معنی میں آتا ہے اور کبھی شرط کے معنی میں، اب بالترتیب تینوں استعمالوں کے متعلق وضاحت ملاحظہ فرمائیے۔

کَلِمَۃُ عَلیٰ الخ کلمہ علیٰ کبھی کسی چیز کو لازم کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے فرمان رسولؐ ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین اے مسلمانو! تمہارے اوپر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کا اتباع لازم ہے، واصلُہٗ الخ اور اس کی اصل یعنی علیٰ کے لغوی معنی تفوق اور تعلی یعنی کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہیں خواہ یہ بلندی حسی وحقیقۃ ہو یا معنی ومجازاً ہو اول کی مثال ہے جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) ثانی کی مثال جیسے فلانٌ علینا امیرٌ (فلاں آدمی ہمارے اوپر امیر ہے یعنی ہم اس کے زیر سرپرستی ہیں) ولہٰذا لو قال الخ کلمہ علیٰ چونکہ الزام اور تفوق کے لئے آتا ہے تو قائل کے قول لِفُلانٍ عَلَیَّ الفٌ میں چونکہ علیٰ کا استعمال ہوا ہے تو اقرار کرنے والے پر وہ ایک ہزار دین کے ہوں گے، نہ کہ امانت کے کیونکہ دین ہی میں لزوم اور وجوب ہوتا ہے امانت میں لزوم نہیں ہوتا اور دین میں تفوق اور استعلاء مجازی بھی ہوتا ہے امانت میں تفوق واستعلاء نہیں ہوتا چنانچہ بولتے ہیں رَکِبَہٗ دَیْنٌ (اس پر دین سوار ہوگیا) یا جیسے بولتے ہیں کہ فلاں آدمی پر بڑا غم سوار ہے یعنی اس پر دوسروں کا قرض ہے دین اور قرض میں ہی آدمی اپنے آپ کو زیر بار اور ملزوم و گرفتار سمجھتا ہے نہ کہ امانت میں، اور اگر قائل بجائے علیٰ استعمال کرنے کے اس طرح کہے لفلانٍ عندی الفٌ یا لفلانٍ معی الفٌ یا لفلانٍ قبلی الفٌ تو اس شکل میں چونکہ لزوم پر دلالت کرنے والا کوئی کلمہ نہیں ہے اس لئے وہ ایک ہزار دین کے نہ ہوں گے بلکہ امانت کے ہوں گے کیونکہ امانت کے اندر آدمی نہ تو اپنے آپ کو کسی کام میں ملزوم و گرفتار سمجھتا ہے اور نہ ہی صاحب مال کا امین پر کوئی تفوق اور دباؤ ہوتا ہے بلکہ امین کا ہی صاحب مال پر احسان ہے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت کر رہا ہے وعلیٰ ھذا قال الخ علیٰ چونکہ تفوق اور بلندی کے لئے آتا ہے اس لئے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب حربیوں کے قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے امن طلب کرتے ہوئے کلمہ علیٰ کے استعمال کے ساتھ یہ جملہ بولا آمِنُونِی علیٰ عَشَرَۃٍ (مجھ کو قلعہ کے دس آدمیوں پر امن دے دو) اور مسلمانوں نے امن دیدی تو امان سردار کو اور اس کے علاوہ دس افراد کو ملے گی، سردار کے علاوہ دس کو اس لئے امان ملے گی کیونکہ اس نے عشرۃ کا مستقل تلفظ کیا ہے، جس کا مصداق مکمل دس افراد ہیں مگر یہاں تفریع سے یہ بتلانا مقصود نہیں ہے کہ امان کتنے حضرات کو ملے گی بلکہ اصل یہ بتلانا مقصود ہے کہ چونکہ امیر قلعہ نے اپنے جملہ میں علیٰ استعمال کیا ہے جو تفوق اور تعلی پر دلالت کرتا ہے تو قلعہ کے بہت سارے افراد میں سے دس افراد جن کو امان ملی ہے ان کو منتخب اور متعین کرنے کا حق اور اختیار امیر قلعہ کو ہوگا، کیونکہ امیر کو بوجہ علیٰ استعمال کرنے کے دس افراد پر تعلی اور سرپرستی مل جائے اور اگر امیر قلعہ امان طلب کرتے ہوئے علیٰ کے بجائے واؤ یا فاء یا ثم استعمال کرے اور کہے امنونی وعشرۃً یا فعشرۃً یا ثم عشرۃً امان دے دو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پس دس کو یا مجھ کو پھر دس کو اور مسلمانوں نے امان دیدی تو اگرچہ اس شکل میں بھی امان امیر قلعہ

گا اور اس کے علاوہ مزید دس افراد کو ملے گی کیونکہ ان دس افراد کو منتخب اور متعین کرنے کا استحقاق امن دینے والے مسلمان کو ہوگا نہ کہ امیر قلعہ کو کیونکہ امیر قلعہ کے بولے ہوئے جملہ میں ایسا کوئی حرف نہیں ہے جو دس افراد پر امیر قلعہ کے تفوق اور تسلط کو ثابت کرے بلکہ امیر قلعہ نے ان دس افراد کی امان کو اپنی امان پر عطف کیا ہے، بغیر کسی ایسی شرط کے جو اس کے لئے ان دس افراد پر امان کے سلسلہ میں تسلط اور فوقیت کو ثابت کرے جیسا کہ ترکیب نحوی سے ظاہر ہے کہ عشرۃ کا عطف آمنونی کی یاء ضمیر مفعول متصل پر ہے لہٰذا امان میں امیر قلعہ اور وہ دس افراد مساوی ہوں گے امیر قلعہ کو کسی سلسلہ میں کسی طرح کا کوئی تفوق اور تسلط نہیں ہوگا۔

وقد يكون على بمعنى الباء مجازا حتى لو قال بعتك هذا على الف يكون على بمعنى الباء لقيام دلالة المعاوضة

ترجمہ

اور کبھی علی مجازاً باء کے معنی (الصاق) میں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی شخص نے کہا بعتك هذا على الف میں نے آپ کو یہ سامان ایک ہزار پر فروخت کیا تو علی عقد معاوضہ کی دلالت پائے جانے کی وجہ سے باء کے معنی میں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف کلمہ علی کا دوسرا استعمال شروع فرما رہے ہیں کہ علی کبھی مجازاً باء کے معنی میں بھی آتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ علی کا استعمال اگر ایسے معاملات میں ہو جو عقد معاوضہ کے قبیل سے ہوں جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ تو وہاں علی باء کے معنی میں ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے بعتك هذا على الف کہا (میں نے تجھ کو یہ سامان ایک ہزار یعنی ایک ہزار کے عوض میں بیچا) تو اس مثال میں علی باء کے معنی میں ہے کیونکہ اس مثال میں یہ قرینہ ہے کہ یہ کلام عقد معاوضہ سے متعلق ہے اور عوض پر "باء" داخل ہوتا ہے جیسا کہ حرف باء کے بیان میں یہ تفصیل آرہی ہے کہ باء کا دخول ثمن اور عوض پر ہوتا ہے تو قائل کے قول بعتك هذا على الف میں علی باء کے معنی میں ہے۔ اور جب علی باء کے معنی میں لے لیا اور باء میں چونکہ الصاق واتصال ہوتا ہے تو مدخول باء یعنی الف، بیع میں ثمن اور ملصق بہ ہوگا اور طرف آخر یعنی ہذا معوض مبیع اور ملصق ہوگا اور علی کے معنی حقیقی یعنی لزوم اور معنی مجازی یعنی الصاق میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح لازم ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح ملصق ملصق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

وقد يكون على بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولهذا قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب المال لان الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فيكون الثلاث شرطا للزوم المال.

ترجمہ

اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وہ عورتیں

آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔

اور اسی وجہ سے (یعنی علیٰ کے شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے) حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلّقنی ثلثا علی الف آپ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدیں شوہر نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال واجب نہ ہوگا کیونکہ کلمۂ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے پس لزوم مال کے لئے تین طلاق دینا شرط ہوگا (یعنی عورت پر اپنے شوہر کو مال دینا اس وقت لازم ہوگا جب وہ شوہر اس عورت کو تین طلاق دے)

تشریح: یہاں سے مصنف نے کلمۂ علیٰ کا تیسرا استعمال بیان کیا ہے کہ کلمۂ علیٰ کبھی شرط کے لئے بھی آتا ہے اور اس کا پتہ سیاق وسباق سے چل جاتا ہے، اس کی مثال قرآن میں ہے قال اللّٰہ تعالیٰ یبایعنک الخ وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی ظاہر ہے کہ اس کلام میں نہ تو کسی چیز کا اپنے اوپر کسی کے حق کا اقرار والتزام ہے بخلاف علیّ الف کی طرح اور نہ ہی یہ کلام معاوضہ پر دال ہے بلکہ بیعت میں ایک طرح کا وعدہ اور عہد ہوتا ہے، اور وعدہ اور عہد میں شرائط کا ہونا قرین قیاس ہے ولہٰذا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللّٰہ الخ علی چونکہ شرط کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلّقنی ثلاثا علی الف کہے، کہ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدو اور شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دی تو عورت پر کچھ بھی مال شوہر کو دینا واجب نہ ہوگا، کیونکہ عورت نے شرط یہ لگائی تھی کہ آپ مجھے تین طلاقیں دیدیں تاکہ مجھے آپ سے مکمل چھٹکارا مل جائے تو میں ایک ہزار روپیہ ادا کروں گی، مگر چونکہ شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں، بلکہ صرف ایک طلاق دی تو شرط نہیں پائی گئی، اور جب شرط نہیں پائی گئی تو عورت پر ایک ہزار دینا بھی واجب نہ ہوگا جو مشروط تھا اور مشہور قاعدہ ہے اذا فات الشرط فات المشروط اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب شوہر نے طلاق ایک دی بجائے تین کے تو عورت بھی ایک ہزار کا تہائی مال ادا کر دے تاکہ برابری ہو جائے کہ جتنی طلاق اتنا ہی مال تو دینا نہ ہوگا اور عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ شرط کے اجزاء جزاء کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے برخلاف عوض ومعوض کے کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہٰذا صورت مذکورہ میں عورت پر بلا کسی عوض کے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کا تہائی ادا کرنا ہوگا، کیونکہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہٰذا مثال مذکور میں علیٰ باء کے معنی میں ہوگا، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ طلاق اور مال کے اندر آپس میں مقابلہ اور معاوضہ نہیں ہے بلکہ معاقبہ ہے (یعنی دو چیزوں کا آگے پیچھے ہونا) لہٰذا پہلے طلاقوں کا تین ہونا شرط ہوگا اور اس کے بعد عورت پر ایک ہزار ادا کرنا لازم ہوگا اسی سے طلاق اور مال کے مابین مقابلہ اور معاوضہ کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ مقابلہ اور معاوضہ میں ایک دوسرے پر عوض اور معوض کی داخلی مقابلہ ترتیب ضروری ہوتی ہے نہ کہ آگے پیچھے۔

مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں اور اگر غیر متصل ہے تو صرف مظروف لازم ہوگا نہ کہ ظرف جیسا کہ کوئی کہے کہ میں نے گھوڑے کو اصطبل میں غصب کیا تو غاصب پر صرف گھوڑا لازم ہوگا نہ کہ اصطبل۔ اور اگر متکلم نے ایسی چیز کو ظرف بنایا ہو جو ظرف بننے کے لائق نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک روپیہ ہے ایک روپیہ میں تو صرف اول لازم ہوگا یعنی صرف ایک روپیہ۔

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذٰلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُودُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهُ وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ۔

ترجمہ

پھر یہ کلمہ (فی) زمان اور مکان اور فعل (یعنی مصدری معنی یا فعل اصطلاحی) تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے بہر حال جب وہ (کلمۂ فی) زمان میں استعمال کیا جائے اس طور سے کہ کوئی شخص کہے انت طالق فی غد تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے تو صاحبین نے فرمایا اس میں (یعنی ظرف زمان میں) حذف فی اور اظہار فی دونوں برابر ہیں حتی کہ اگر کوئی شخص نے انت طالق فی غد تو اس کا یہ قول بمنزلہ اس کے دوسرے قول انت طالق غدا کے ہوگا (یعنی تجھ کو کل طلاق ہے) اور دونوں صورتوں میں فجر یعنی صبح صادق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ جب کلمۂ فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صبح صادق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمۂ فی لفظوں میں ظاہر کر دیا جائے تو فی الاصل بطور ابہام یعنی علی التعیین کل کے کسی جزء میں وقوع طلاق مراد ہوگا پس اگر کسی خاص جزء کی نیت نہ پائی جائے تو اول جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی اس اول جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح معتبر ہوگی۔ ومثال ذلک الخ اور اس کی مثال (یعنی ظرف حذف فی میں فرق کی مثال) مرد کے قول ان صمت الشهر فانت كذا (ای طالق) میں ہے اگر تو مہینہ بھر کے روزے رکھے تو تو ایسی ویسی ہے مثلاً تجھ کو طلاق ہے تو حکم یعنی وقوع طلاق کا حکم (مکمل) ایک ماہ کے روزے رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا ان صمت فی الشهر فانت كذا (ای طالق مثلاً) تو مہینہ میں تھوڑی سی دیر (روزہ کی

نیت سے) امساک پر واقع ہوگا (یعنی تھوڑی سی دیر امساک عن الاکل والشرب والجماع پائے جانے پر وقوع طلاق یا عتاق کا حکم واقع ہو جائے گا)۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کلمۂ فی کے بالترتیب زمان اور مکان اور معنی مصدری میں استعمال ہونے کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اولاً زمان کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ مثلاً کوئی شخص کہے **انت طالق فی غد** تجھ کو آئندہ کل میں طلاق تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب فی زمان کے لئے استعمال ہو تو اس وقت فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ شوہر کا قول انت طالق فی غد بمنزلہ اس کے قول **انت طالق غداً** کے ہوگا اور دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں غد کے ظرف ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی غد دونوں صورتوں میں ظرف ہی ہے لہٰذا طلوع فجر ہوتے ہی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے آخر دن کی نیت کی تھی تو قضاءً اس کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خلاف ظاہر کی نیت کی ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ غداً سے مراد سارا دن ہو اور جب اس نے بعض یوم کی یعنی دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو گویا اس نے بعض حصہ کی تخصیص کر دی، البتہ دیانۃً تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اگرچہ خلاف ظاہر ہے صاحبینؒ کے مسلک کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر فی کو حذف کر کے مثلاً **انت طالق غداً** کا تلفظ کرے تو طلوع فجر ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غداً مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل مفعول بہ کے استیعاب کا تقاضا کرتا ہے یعنی پورا مفعول بہ معمول فعل بنتا ہے تو یہاں بھی طلاق استیعاب غد کا تقاضہ کرے گی اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ طلاق اول جزء میں واقع ہو تا کہ طلاق مکمل غد کا استیعاب کر لے، لہٰذا اگر شوہر نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی تو یہ اس کے حق میں تخفیف ہے بایں طور کہ وہ اس عورت سے دن کے آخری حصہ تک انتفاع کرنا چاہتا ہے، لہٰذا بوجہ تہمت قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانۃً تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ اس کے کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اور اگر کلمۂ فی کو ذکر کر کے طلاق دی یعنی **انت طالق فی غد** کہا تو چونکہ اس شکل میں فی غد ظرف ہے نہ مفعول بہ کے مشابہ ہے اور نہ ہی کوئی چیز استیعاب کی متقضی ہے، لہٰذا طلاق آئندہ کل کے کسی بھی غیر متعین جزء میں واقع ہو سکتی ہے لہٰذا شوہر کو وقت کی تعیین کا استحقاق ہوگا کہ شوہر جس وقت کی چاہے نیت کر سکتا ہے لہٰذا اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تب بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک کی نیت کی ہے اور اگر شوہر نے کسی بھی وقت کی تعیین نہیں کی تو پھر اول وقت یعنی طلوع فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اول وقت میں وقوع طلاق سے کوئی چیز مانع اور مزاحم نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اول جزء کے وقت صرف اول جزء ہی موجود ہے، باقی اجزاء وقت معدوم ہیں اس لئے اول جزء کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی نے کہا **ان صمت الشہر فانت کذا** یعنی طالق تو اس شکل میں کامل ماہ کے روزے رکھنے پر وقوع طلاق کا حکم نافذ ہوگا کیونکہ الشہر مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل اس کے استیعاب کا متقضی ہے۔

اس کے برخلاف اگر وہ اِنْ صمت فی الشهر کہے تو چونکہ اس شکل میں کوئی چیز مقتضی استیعاب نہیں ہے، لہٰذا مہینہ کے کسی بھی جز میں اگر روزہ کی نیت سے تھوڑی دیر بھی امساک یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکنا پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی (یعنی روزہ شروع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی)

اختباری مطالعہ

فكده سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً الخ لیلاً پر "فی" داخل نہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ساری رات چلے ہوں۔ (ج) اخبار واحادیث سے لیل کی تخصیص معلوم ہوئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم رات کے کچھ حصہ میں چلے ہیں اگرچہ حذفِ فی کا تقاضہ یہی تھا کہ ساری رات چلے ہوں۔

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ يَكُونُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَضَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيهِ. وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ

ترجمہ

اور بہرحال (فی کا استعمال) مکان میں تو جیسے قائل کا قول انت طالق فی الدار یا انت طالق فی مکۃ (تجھ کو طلاق ہے گھر میں یوں کہا کہ تجھ کو طلاق ہے مکہ میں) تو یہ (یعنی طلاق کہ جس کی دار یا مکہ کی طرف نسبت کی ہے) مطلقاً یعنی تمام جگہوں میں طلاق ہوگی، اور ظرفیت کے معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل (کسی کام کے کرنے) پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اگر وہ فعل ان چیزوں میں سے ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے (اور مفعول یعنی فاعل کے سامنے حاضر ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی) تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا، اور اگر فعل محل یعنی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں محل یعنی مفعول کا ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل یعنی مفعول میں ہوتا ہے، امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو کہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے (مثلاً میرا

غلام آزاد ہے) پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی درانحالیکہ وہ (شاتم) مسجد میں ہے اور مشتوم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو حالف متکلم حانث ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مشتوم مسجد میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا ولو قال الخ اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تیرا سر مسجد میں زخمی کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) تو (اس صورت میں) مضروب اور مشجوج (جس کو زخم لگا ہو) کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج (زخمی کرنے والا) کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر میں تجھ کو جمعرات میں قتل کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) پس اس شخص نے اس کو جمعرات سے قبل زخمی کر دیا اور وہ زخمی، جمعرات میں مر گیا تو متکلم حانث ہوگا اور اگر اس کو جمعرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جمعہ کے دن مر گیا تو متکلم حانث نہ ہوگا (یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا)

تشریح: یہاں سے مصنف "کلمہ فی" کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ فی زمان کی طرح مکان میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر کہے انت طالق في الدار (تجھ کو گھر میں طلاق) یا انت طالق في مكة (تجھ کو مکہ میں طلاق) تو دونوں صورتوں میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی خواہ عورت کہیں بھی ہو گھر میں ہو یا بیرون گھر، مکہ میں ہو یا خارج مکہ، کیونکہ گھر یا مکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق ایک عجیب چیز ہے کہ اس کو گھر یا مکہ یا کسی مخصوص جگہ سے کوئی خصوصیت اور لگاؤ نہیں ہے بلکہ جب بھی اور جہاں بھی واقع کر دی جائے تو علی الاطلاق تمام جگہوں میں واقع ہو جاتی ہے لہٰذا صورت مذکورہ میں عورت خواہ کہیں بھی ہو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

فائدہ: ماقبل میں ایک مثال گذری ہے انت طالق في غد وہاں آپ نے فرمایا تھا کہ طلاق کل کے آنے پر معلق ہو جائے گی تو اعتراض یہ ہے کہ انت طالق في الدار کے اندر طلاق کیوں معلق نہیں ہوئی؟

جواب انت طالق في غد میں بوقت تکلم زمانہ غد معدوم ہے اس لئے طلاق معلق ہو گئی تھی برخلاف انت طالق في الدار یا في مكة کے کہ بوقت تکلم دار اور مکہ موجود ہیں معدوم نہیں ہیں اس لئے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی

وباعتبار معنى الظرفية الخ۔ یہاں سے مصنف ایک عجیب ضابطہ کی طرف رہنمائی فرما رہے ہیں جس کو سمجھنے کے لئے بہت توجہ درکار ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ علماء احناف فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی مثلاً کسی کو گالی دینے کی قسم کھائی یا زخمی کرنے یا قتل کرنے کی قسم کھائی اور گالی، قتل وغیرہ کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا مثلاً یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں یا تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حالف نے جس فعل کا حلف کیا ہے مثلاً گالی دینے یا قتل کرنے کا حلف کیا ہے تو وہ فعل یعنی وہ کام لازم ہے یا متعدی اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے متحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری نہ ہو یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک نہ پہنچتا ہو جیسے گالی دینا فعل لازم ہے اگرچہ گالی کے لئے بھی مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر مفعول بہ نہ ہو تو پھر گالی کس کو دے گا مگر یہاں لازم اور متعدی سے مراد علم نحو کا لازم اور متعدی نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ گالی ایسا فعل ہے کہ اگر مفعول بہ سامنے موجود بھی نہ ہو تب بھی گالی کا تحقق ہو جائے گا کیونکہ گالی میں آدمی کو کوئی ظاہری اثر نہیں

پہنچا جس طرح ضرب میں پہنچتا ہے اور متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے متحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری ہو یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک پہنچتا ہو جیسے ضرب اور قتل وغیرہ میں، تو اب حکم یہ ہے کہ اگر وہ فعل (کلام) جس پر حلف کیا ہے فعل لازم ہے تو اس زمان یا مکان میں کہ جس کی طرف فعل کی نسبت کی ہے فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے اور اگر وہ فعل (کلام) فعل متعدی ہے تو اب محل کا یعنی مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف نے اپنے فعل ضرب یا قتل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے فعل کا نام ضرب یا قتل اس اثر سے پڑے گا جو مفعول بہ میں ظاہر ہوگا لہذا مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر جراحت یعنی زخمی وغیرہ کرنے سے کسی کو تکلیف پہنچے تو اس کو ضرب یعنی چوٹ کہا جائے گا اور اگر جراحت یا کسی اور چیز کے مارنے سے زخم پیدا ہو جائے تو اس کو گھاؤ کی طرح کہیں گے اور اگر جراحت وغیرہ لگنے سے دم ہی نکل جائے تو اس کو قتل کہیں گے، اسی مفہوم کو مصنف نے لأن الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل سے بیان کیا ہے اور محل کے معنی مفعول بہ کے ہیں کیونکہ مفعول بہ ہی فاعل کے فعل کے اثر کا محل ہے قال محمد الخ اب بالترتیب مثالیں ملاحظہ فرمائیے اگر کسی شخص نے کہا إن شتمتك في المسجد فعبدي حر اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو میرا غلام آزاد، پس اگر گالی مسجد میں بیٹھ کر دی اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر ہے تو حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ گالی دینا فعل لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل لازم پر قسم کھائے اور اس کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو حانث ہونے کے لئے فاعل کا اسی زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ مفعول بہ کا لہذا جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی پایا جائے گا اور اگر شاتم یعنی گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط تھا شاتم کا مسجد میں ہونا اور وہ پایا نہیں گیا لہذا جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی نہیں پایا جائے گا۔

ولو قال الخ اور اگر حالف نے یہ کہا إن ضربتك في المسجد فانت حر، إن شججتك في المسجد فعبدي حر یعنی اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تجھ کو مسجد میں زخمی کروں تو میرا غلام آزاد ہے لہذا اس صورت میں حانث ہونے کیلئے مفعول بہ کا مسجد میں ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ضرب اور شج دونوں فعل متعدی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل متعدی پر حلف کرے اور اس کی نسبت کسی زمان یا مکان کی طرف کرے تو اسی زمان یا مکان میں مفعول بہ کا ہونا شرط ہوتا ہے نہ کہ فاعل کا ہونا، لہذا اگر مفعول بہ یعنی مضروب یا مشجوج مسجد میں ہوں اور ضارب اور شاج (یعنی زخمی کرنے والا) خارج مسجد ہوں تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی مضروب و مشجوج مسجد کے اندر ہیں اسلئے حالف حانث ہو جائے گا اور اگر مضروب و مشجوج خارج مسجد ہوں اور ضارب اور شاج مسجد میں ہوں یعنی خارج مسجد ہیں تو حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی یعنی شرط تھا اس زمان یا مکان میں مضروب اور مشجوج کا ہونا اور وہ نہیں پایا گیا اس لئے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے اذا فات الشرط فات المشروط ولو قال ان قتلتك الخ اور اگر حالف نے کسی

فعل پر قسم کھائی اور اس کی نسبت زمان کی طرف کی مثلاً یہ کہا إن قتلتك في يوم الخميس فعبدي حر اگر میں تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد ہو تو چونکہ حالف نے فعل متعدی یعنی قتل پر قسم کھائی ہے اور ضابطہ یہ تھا جب حالف فعل متعدی پر قسم کھائے اور اس کی نسبت زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول پر کا پایا جانا ضروری ہے لہذا یہاں قتل کا مفعول پر جمعرات کے دن ہونا چاہیے تا کہ مفعول پر کا وجود یعنی مقتول ہونا زمانہ جمعرات میں متحقق ہو چنانچہ حالف نے اگر مفعول پر کو جمعرات سے پہلے زخمی کر دیا اور پھر وہ زخمی بدن جمعرات کے دن مرگیا تو چونکہ شرط یعنی قتل کا تحقق جمعرات میں ہو گیا کیونکہ حالف کا فعل قتل روح کے نکلنے سے بنتا ہے اور روح جمعرات میں نکلی ہے، لہذا جب حانث ہونے کی شرط پائی گئی یعنی قتل فی یوم الخمیس تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی متحقق ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس مفعول پر کو جمعرات کے دن زخمی کر دیا اور پھر وہ جمعہ کے دن مرگیا تو حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط یعنی قتل فی یوم الخمیس نہیں پایا گیا بلکہ قتل فی یوم الجمعہ پایا گیا۔

وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيْءِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تُطَلَّقَ.

ترجمہ

اور اگر کلمہ فی فعل یعنی مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا (یعنی حکم اس فعل پر معلق ہوگا) امام محمد نے فرمایا جب کوئی شخص کہے انت طالق فی دخولك الدار (تجھ کو تیرے گھر کے اندر داخل ہونے میں طلاق) تو وہ (کلمہ فی مثال مذکور میں) شرط کے معنی میں ہوگا پس (عورت پر اس کے) دخول دار سے قبل طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے کہا انت طالق فی حیضتك (تجھ کو تیرے حیض میں طلاق) تو اگر وہ عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) ورنہ طلاق حیض (کے آنے) پر معلق ہو جائے گی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا کہ تجھ کو دن کے آنے پر طلاق ہے تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے اور اگر یوں کہا کہ تجھ کو دن کے گذرنے پر طلاق تو اگر یہ مقولہ رات میں ہو تو طلاق اگلے دن غروب شمس کے وقت واقع ہوگی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے (وھو مضی الیوم) اور اگر یہ مقولہ دن میں ہو تو طلاق اس وقت پڑے گی جب دوسرے دن کی وہی

الیوم کے ہوگا اور دن کا گذرنا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ دن کی تمام ساعات گذر جائیں اور یہ جب ہوگا جب کہ آئندہ کل غروب شمس ہو جائے لہذا آئندہ کل غروب شمس ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ کلام دن میں بولا گیا ہو تو مکمل ایک یوم کا گذرنا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ آئندہ کل وہی وقت آ جائے جس وقت شوہر نے پہلے دن یہ طلاق معلق کی ہے، مثلاً فرض کرو آج دن کے دس بجے شوہر نے کہا انت طالق فی مضی یوم تو ایک یوم مکمل آئندہ کل کے دس بجے ہی متحقق ہوگا لہذا آئندہ کل دس بجے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر انت طالق فی مشیۃ اللّٰہ کہے تو چونکہ مشیۃ مصدر ہے جو طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کا یہ قول بمنزلہ انت طالق ان شاء اللّٰہ کے ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے سے یقینی اور حتمی طور سے مطلع ہونا مشکل ہے تو اس لئے طلاق واقع ہوگی ہی نہیں۔

فصل: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِيْ وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِيْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ اِرْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَّكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنُ ثَمَنًا.

ترجمہ

حرف با لغت کی وضع میں الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے (یعنی با کے الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے) وہ (باء) ثمنوں کا مصاحب ہوتا ہے یعنی ثمنوں پر داخل ہوتا ہے، اور اس کی یعنی با کے الصاق کے لئے ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن بیع میں شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ارتفاع یعنی بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب یہ ثابت ہوگیا (کہ بیع اصل اور ثمن شرط ہے) تو (اب) ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن، اصل یعنی مبیع کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو پس جب باب بیع میں حرف با بدل پر داخل ہو تو یہ (دخول باء) اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ (بدل) تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے پس وہ مبیع نہ ہوگا لہذا ثمن ہوگا۔

تشریح: لغت میں باء کے معنی الصاق کے آتے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ تعلق اور اتصال ہو یعنی ملنا ملانا، خواہ ملنا حقیقۃً ہو جیسے بہ داءٌ (اس کے ساتھ بیماری لگی ہے) یا مجازاً جیسے مررت بزید (میں زید کے پاس سے گذرا) یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا الصاق کے علاوہ باء کے جتنے بھی معانی ہیں مثلاً استعانت کے لئے ہونا، قسم کے لئے ہونا، تعلیل، تعدیہ، مصاحبت وغیرہ کے لئے ہونا سب مجازی ہیں، جن کی مکمل

تشریح: آپ حضرات نے شروع جلد ثانی میں پڑھ لیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ باء کے اصل معنی الصاق و اتصال کے ہیں اور باقی معانی مجازی ہیں اور الصاق کیلئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک ملصق یعنی جس کو ملایا گیا ہو اور دوسرے ملصق بہ یعنی جس کے ساتھ ملایا گیا ہو، یاد رہے کہ حرف باء کا مدخول ملصق بہ ہوتا ہے لہذا طرف ثانی ملصق ہوگی جیسے مررت بزید میں باء کا مدخول یعنی زید ملصق بہ ہے اور طرف ثانی مرور یعنی گذرنا جو مررت فعل سے مفہوم ہوا ہے ملصق ہے۔

ولھذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے) حرف باء باب بیع میں ثمن پر داخل ہوتا ہے کیونکہ مبیع اور ثمن کے اندر بھی ایک تعلق اور اتصال ہے کیونکہ ثمن کی حیثیت مبیع کی حیثیت کے برابر نہیں، اور اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اصل قابل انتفاع تو مبیع ہی ہے نہ کہ روپیہ پیسہ کیونکہ مبیع سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے یعنی مبیع اگر کھانے پینے کے قبیل کی کوئی چیز ہو تو اس سے پیٹ بھر جاتا ہے اور اگر لباس وغیرہ کے قبیل سے ہو تو اس سے سردی گرمی سے حفاظت اور ستر عورت جیسا مقصود حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ وغیرہ برخلاف ثمن یعنی سونا چاندی اور روپیہ پیسے کے کہ یہ چیزیں براہ راست قابل انتفاع نہیں ہیں کیونکہ ان سے نہ پیٹ بھر سکتا ہے اور نہ ہی لباس اور سواری کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے، معلوم ہوا کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے اور ثمن شرط و تابع ہے اسی وجہ سے اگر بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے کے بعد مبیع قبل القبض ہلاک ہو جائے تو بیع ہی معدوم و مرتفع ہو جائے گی برخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ اگر مشتری نے جن روپیوں کے بدلہ میں مبیع خریدی تھی وہ روپیہ بائع کی جانب سپرد کرنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس ہلاک ہو گئے ہوں تو بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی بلکہ بیع بدستور باقی رہے گی اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسری رقم پیش کرے تو معلوم ہوئی لہذا مشتری کو چاہیے کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسرے روپیہ بائع کو ادا کرے۔ اذا ثبت ھذا فنقول الاصل ان یکون التبع

جب یہ ثابت ہو گیا کہ بیع اصل اور ثمن تابع ہے تو اب ایک قاعدہ سنئے اور وہ یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن ملصق ہو اصل یعنی مبیع کے ساتھ تاکہ اصل یعنی مبیع ملصق بہ ہو اور تابع یعنی ثمن کے ساتھ بخلاف اصل یعنی مبیع ملصق بہ ہوگی لہذا جب باء بدل اور عوض پر داخل ہو تو چونکہ عوض ثمن ہوتا ہے تو یہ باء کا داخل ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مدخول باء یعنی وہ بدل اور عوض تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا مدخول باء مبیع نہ ہوگا بلکہ ثمن ہوگا، الحاصل مصنف کی اس تشریح سے یہ معلوم ہوا کہ تابع ملصق ہوتا ہے اور اصل یعنی مبیع ملصق بہ ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ چونکہ ملصق بہ مدخول باء ہوا کرتا ہے جو کہ ثمن ہوتا ہے لہذا ثمن ملصق بہ ہوا اور مصنف کی تشریح کے بموجب جب ثمن ملصق بہ ہوئی اور مبیع جو بقول مصنف ملصق بہ ہے اصل ہوتی ہے تو ثمن کا اصل ہونا لازم آیا کیونکہ درحقیقت ملصق بہ ثمن ہوتا ہے جیسا کہ چند سطور پہلے مذکور ہوا تو اس اعتراض سے بچنے کی شکل یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں قلب مانا جائے اور اصل عبارت یہ ہو الاصل ان یکون الاصل ملصقا بالتبع لا ان یکون التبع ملصقا بالاصل یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اصل (مبیع) ملصق ہو یعنی ملی ہوئی ہو تابع سے نہ یہ کہ تابع ملا ہوا ہو اصل سے یعنی مبیع ملصق ہو اور ثمن تابع ملصق بہ ہو جیسے مررت بزید میں مدخول

میں حرف باء استعمال نہیں کیا) اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں شخص آگیا تو تو آزاد ہے تو یہ قول مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر غلام نے مولیٰ کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا (کیونکہ خبر دینا پایا گیا) ولو قال لامرأته الخ اور اگر کسی آدمی نے اپنی زوجہ سے کہا (اور شوہر نے اپنے کلام میں باء استعمال کیا ہو) اگر تو گھر سے نکلے مگر میری اجازت سے تو تو ایسی ہے مثلاً تو مطلقہ ہے تو عورت (گھر سے نکلنے میں) ہر مرتبہ اجازت لینے کی محتاج ہوگی کیونکہ (شوہر کے کلام میں) مستثنیٰ ایسا نکلنا ہے جو اجازت لینے کے ساتھ ملصق و متصل ہو پس اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے (بغیر باء کو استعمال کئے) یہ کہا کہ اگر تو گھر سے نکلے الا یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں (تو تجھ کو طلاق ہے) تو یہ قول ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور زیادات میں ہے کہ جب شوہر کہے انت طالق بمشيئة الله تعالى یا انت طالق بارادة الله تعالى یا انت طالق بحكمه (تجھ کو طلاق اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادہ یا اللہ کے حکم سے) تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: ہمارے علماء احناف نے کلمہ باء کے استعمال اور عدم استعمال کے ثمرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر اگر تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے تو یہ قول سچی خبر دینے پر محمول ہوگا لہٰذا اگر غلام سچی خبر دے گا تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں یعنی جھوٹی خبر دینے کی صورت میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا، کیونکہ مولیٰ نے اپنے کلام میں کلمہ باء استعمال کیا ہے جو الصاق کے لئے آتا ہے اور الصاق کے لئے ملصق اور ملصق بہ کا ہونا ضروری ہے تو یہاں خبر ملصق ہوگی (فلاں کے آنے کے ساتھ) اور قدوم فلاں ملصق بہ ہوگا اور متکلم کا یہ کلام بمنزلہ ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فانت حر کے ہوگا، ظاہر ہے کہ خبر قدوم فلاں کے ساتھ اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے جبکہ قدوم فلاں واقعۃً پایا بھی ہو (یعنی وہ شخص آیا بھی ہو) کیونکہ الصاق معدوم کے ساتھ نہیں ہوا کرتا، اور اگر مولیٰ نے اپنے کلام میں باء کا استعمال نہیں کیا بلکہ اس طرح کہا ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر تو مولیٰ کا یہ کلام مطلق خبر دینے پر محمول ہوگا غلام سچی خبر دے یا جھوٹی لہٰذا غلام ہر دو صورت آزاد ہو جائے گا، کیونکہ مولیٰ نے باء کا استعمال نہیں کیا جو خبر کے متعلق بالقدوم ہونے کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا جو شرط تھی یعنی مطلق خبر دینا وہ پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کی آزادی بھی واقع ہو جائے گی۔

فائدہ: اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ ان اخبرتني ان فلانا قدم کی تقدیری عبارت باء کے ساتھ بان ہی ہے یعنی بان فلانا قدم کیونکہ ضمیر یہ مشہور ہے تو جواب یہ ہے کہ حذف باء کی یہاں ضرورت نہیں ہے کہ بغیر ارتکاب حذف کے کلام کے معنی بن جاتے ہیں، ولو قال الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق تو شوہر کا یہ قول بمنزلہ ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذني کے ہوگا یعنی اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ کو طلاق ہے مگر وہ نکلنا جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی اگر تو میری اجازت سے نکلے تو پھر طلاق نہیں) لہٰذا شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اس کے گھر سے نکلنے پر معلق کر دیا ہے مگر ایسا نکلنا مستثنیٰ ہے جو شوہر

کی اجازت کے ساتھ ملصق ہو تو اس کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ اگر عورت طلاق سے بچنا چاہتی ہے تو جب بھی گھر سے نکلے شوہر سے اجازت حاصل کر لے تاکہ باء کے مقتضی کے مطابق عورت کا گھر سے خروج ملصق باذن ہو جائے اور اگر اتفاق سے وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو چونکہ خروج ملصق بالاذن نہیں پایا گیا جو کہ باء الصاق کا مقتضی تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر بجائے باء استعمال کرنے کے اس طرح کہے إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتِ طَالِقٌ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ تو چونکہ اس کلام میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب جب بھی عورت کا گھر سے نکلنا پایا جائے تو شوہر سے ہر مرتبہ اجازت بھی ضروری ہو لہٰذا اس کلام کا حاصل فقط اتنا ہے کہ عورت ایک مرتبہ کم از کم اجازت لیکر نکلے لہٰذا اگر ایک بعد بلا اجازت نکل گئی تو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ شوہر کا یہ کلام صرف ایک مرتبہ اجازت لینے پر محمول تھا۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر انت طالق بمشیئۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا یہ قول بمنزلہ انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللہ کے ہے لہٰذا اللہ کی مشیت سے ملصق ہوئے بغیر طلاق نہ پڑے گی حالانکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادے یا اللہ کے حکم کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے اس لئے اس جملہ کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

فائدہ: اگر آہستہ سے ان شاء اللہ کہا کہ دوسرا آدمی اگر کان لگا کر سنے تو سن سکے تو اب اس استثناء کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر محض دل دل میں کہا اور زبان سے اس طرح نہیں کہا کہ کوئی شخص کان لگا کر بھی نہ سن سکے تو اب استثناء کا اعتبار نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

فَصْلٌ: فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ: اَلْبَيَانُ عَلَى سَبْعَةِ أَنْوَاعٍ: بَيَانُ تَقْرِيرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيرٍ وَبَيَانُ ضَرُورَةٍ وَبَيَانُ حَالٍ وَبَيَانُ عَطْفٍ وَبَيَانُ تَبْدِيلٍ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهِ. وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيزِ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانَ تَقْرِيرٍ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى قَفِيزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهِ مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا بَيَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بِبَيَانِهِ. وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِي أَلْفٌ وَدِيعَةٌ فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي كَانَتْ بِإِطْلَاقِهَا تُفِيدُ الْأَمَانَةَ مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا قَالَ وَدِيعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهِ

ترجمہ

یہ فصل بیان کی وجوہ یعنی بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان ضرورت (۵) بیان حال (۶) بیان عطف (۷) بیان تبدیل۔

بہرحال اول (بیان تقریر) تو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن یہ لفظ ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو پس

متکلم اپنے کلام کی مراد اس معنی کے ساتھ بیان کر دے کہ جو معنی ظاہر ہیں (یعنی جو معنی ظاہر تھے اسی کے متعلق متکلم بیان ذکر کر کے یہ ثابت کر دے کہ میری مراد بھی ہے) پس (اب) متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا و مثالہ الخ اور بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ شہر کے قفیز سے ایک قفیز گیہوں ہے یا شہر کے سکے سے ایک ہزار سکے ہیں تو وہ (قفیز البلد ونقد البلد) بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق (قفیز اور نقد) قفیز البلد اور نقد البلد پر محمول ہوگا، غیر (یعنی غیر قفیز البلد وغیر نقد البلد) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ، پس جب متکلم نے اس کو (اپنے قول وقفیز البلد ونقد البلد سے) بیان کر دیا تو متکلم نے اس کو اپنے بیان کے ذریعہ مؤکد اور مضبوط کر دیا و کذلک الخ اور اسی طرح (مسئلہ سابقہ کی طرح) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار ہیں ودیعت کے طور پر (یعنی مثال مذکورہ کی طرح یہ مثال بھی بیان تقریر کی ہے) اس لئے کہ کلمہ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے، غیر (امانت کے غیر مثلاً قرض وغیرہ) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے ودیعۃً کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا (یعنی لفظ عندی سے جو معنی ظاہر تھے یعنی امانت، تو ودیعۃً کہنے سے اسی کی تاکید اور مزید وضاحت ہوگئی)

تشـریح: لفظ بیان باب تفعیل کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے مگر یہاں ہمارے نزدیک ظاہر کرنا مراد ہے یعنی متکلم کا معانی کو ظاہر کرنا اسی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّ مِنَ الْبَیَانِ لَسِحْرًا ہے اور اصطلاح کے اعتبار سے بیان مافی الضمیر کے ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کے ہیں اور بیان کبھی قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے یعنی بول کر کسی بات کو بیان کرنا اور یہ ظاہر ہے اور صرف فعل اور عمل سے بیان ہو جائے تو اس کی مثال جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ یعنی تم لوگ اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز کو پڑھ کر کے دکھانا ان نصوص کا بیان فعلی ہے جو نماز سے متعلق مروی ہیں، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حج کے افعال وارکان کو خود کر کے دکھایا اور فرمایا خُذُوْا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُمْ مجھ سے اپنے افعال حج سیکھ لو، نیز کبھی بیان اشارہ اور تحریر سے بھی ہوتا ہے، بیان کی سات قسمیں ہیں بیان تقریر اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، اور اکثر حضرات نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت ہی میں داخل کیا ہے لہٰذا ان حضرات کے یہاں بیان کل پانچ ہوں گے مگر مصنف کی بیان کردہ تعداد اقرب الی الفہم ہے۔

اما الاول الخ بیان تقریر وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ متکلم اپنے کلام کے اسی معنی کو متعین اور مؤکد کرے جو پہلے سے ظاہر تھے، بالفاظ دیگر کلام سابق کو کلام لاحق کے ذریعہ مؤکد کرنا کہ احتمال مجاز و تخصیص ختم ہو جائے، مثلاً متکلم نے اپنے کلام میں کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جس کا معنی حقیقی یا معنی عام ظاہر تھا مگر چونکہ ہر حقیقت میں احتمال مجاز اور ہر عام میں احتمال تخصیص باقی رہتا ہے، (گو احتمال بعید ہی سہی) اس لئے متکلم اپنے کلام سابق کی اس مراد کو بیان کر دے جو ظاہر تھی

تشریح: یہاں سے مصنفؒ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ متکلم ان دونوں بیانوں کو اپنے کلام سابق سے متصلاً بھی لا سکتا ہے اور منفصلاً بھی، متصلاً کی صورت یہ ہوگی کہ متکلم نے مثلاً لفلان علیّ شیئ کہہ کر اس کے فوراً بعد لفظ ثوب کہہ دیا ہو اور منفصلاً کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے لفلان علیّ شیئ کہہ کر کچھ توقف کیا ہو اور پھر کچھ تاخیر کے بعد بیان ذکر کیا ہو مثلاً لفظ ثوب کہا ہو تو دونوں طرح بیان لانا درست ہے پس بیان تقریر میں تو سب علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو کلام سابق سے متصل اور منفصل دونوں طریقے سے لایا جا سکتا ہے کیونکہ بیان تقریر کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا بلکہ کلام سابق سے جو مفہوم سمجھا گیا ہے اس کو مزید پختہ اور تقویت کرتا ہے البتہ بیان تفسیر میں قدرے اختلاف ہے ہمارے نزدیک اور اکثر شوافع کے نزدیک تو بیان تفسیر بیان تقریر ہی کی طرح ہے یعنی اس کو متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح لانا درست ہے لیکن بعض متکلمین قاضی عبد الجبار معتزلی اور بعض شوافع موصولاً تو بیان لانے کو جائز کہتے ہیں مگر منفصلاً یعنی تاخیر سے بیان لانے کو نا جائز کہتے ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اب اگر متکلم کی طرف سے بیان آنے پر عمل کو موقوف رکھ دیا جائے اور بیان کا انتظار کیا جائے تو مخاطب کو تکلیف بالمحال لازم آئے گی مگر جمہور علماء کے پاس بیان کے دونوں طرح درست ہونے پر دو دلیلیں ہیں، عقلی اور نقلی، دلیل عقلی تو یہ ہے کہ ابہام اور اجمال کے بعد تفسیر اور توضیح کرنا شائع ہے بلکہ وقع فی النفس ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

جو مزہ انتظار میں دیکھا ۔۔۔ نہ کبھی وصل یار میں دیکھا

تو جب ابہام اور ذہنی مشقت کے بعد تشریح اور تفصیل سامنے آتی ہے تو اس کی قدر دوبالا ہو جاتی ہے، کما قال قائل۔

نہ ہو قدر دولت جو خود سے ملی ہو ۔۔۔ قدر اس کی ہوتی ہے جو دکھ سے ملی ہو

تو بیان تفسیر بیان تقریر کی طرح کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا بلکہ جس طرح بیان تقریر کو موصولاً منفصلاً دونوں طرح لانا صحیح ہے اسی طرح بیان تفسیر کو بھی دونوں طرح لانا درست ہوگا۔

اور دلیل نقلی یہ ہے کہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ (حفظه) وَقُرْآنَهٗ (بلسان جبرئیل) فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ.

اے پیغمبر آپ قرآن پر اپنی زبان نہ ہلایا کیجئے تاکہ آپ اس کو جلدی جلدی لیں، تحقیق کہ ہمارے ذمہ ہے قرآن کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوا دینا تو جب ہم اس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجئے پھر اس کا بیان کرا دینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اس آیت میں بیان کو لفظ ثم کے ذریعہ ذکر فرمایا ہے اور ثم تراخی کے لئے آتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو قرآن پہلے نازل ہو چکا ہے اس میں جو مجمل اور مشترک الفاظ ہیں ان کی تفسیر اور وضاحت بعد میں بیان کی جائے گی لہٰذا تم اس کی فکر نہ کرو اور تفسیر کا تقاضہ نہ کرو پس اب مسئلہ واضح ہو گیا کہ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کو موصولاً لانا بھی درست ہے اور منفصلاً لانا بھی درست ہے۔

فصل: وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ۔

ترجمہ

اور بہرحال بیان تغییر پس وہ یہ ہے کہ مُبَیِّن یعنی متکلم کے بیان سے اس کے کلام کے (ظاہری) معنی متغیر ہو جائیں اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء کرام نے دونوں فصلوں (تعلیق و استثناء) میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ معلق بالشرط (مثلاً انت طالق ان دخلت الدار) وجود شرط کے وقت سبب ہے (یعنی وقوع حکم کا) نہ کہ وجود شرط سے پہلے، اور امام شافعی نے فرمایا کہ تعلیق یعنی معلق بالشرط فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

تشریح: بیان تغییر وہ بیان ہے جس کے ذریعہ متکلم کے کلام کے ظاہری معنی بدل جائیں یعنی متکلم کے کلام کی مراد اگر عام تھی تو متکلم بیان لاکر اس کو خاص کر دے یا مثلاً متکلم کے کلام کے معنی مطلق تھے تو متکلم بیان لاکر اس کو مقید کر دے یا متکلم بیان لاکر حقیقت کو مجاز سے متغیر کر دے، بالفاظ دیگر کلام سابق کے حکم کو کلام لاحق کے ذریعہ کسی نہ کسی درجہ میں متغیر کر دینا۔ ونظیرہ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے اگرچہ بعض چیزیں اور بھی ہیں مثلاً غایت، وصف، بدل البعض کہ ان تمام چیزوں کے ذریعہ سے بھی متکلم کا کلام سابق متغیر ہو جاتا ہے مگر چونکہ مصنفؒ نے تعلیق اور استثناء ہی پر اکتفاء کیا ہے، اس لئے احقر بھی ان دو کی ہی تشریح کرنے کا مکلف ہے، تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے انت حرٌّ ان دخلت الدار کہا تو انت حرٌّ کا تقاضا یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے مگر متکلم کے کلام لاحق یعنی ان دخلت الدار کی وجہ سے کلام سابق یعنی انت حرٌّ کی مراد دخول دار پر معلق ہو جائے گی، لہٰذا اب غلام فوراً آزاد ہونے کی بجائے جب آزاد ہوگا جب وہ گھر میں داخل ہوگا لہٰذا ان دخلت الدار بیان تغییر کہلائے گا کیونکہ اس جملہ نے کلام سابق کی مراد کو متغیر کر دیا ہے، یعنی حریت کو فی الحال واقع ہونے سے روک کر اس کو دخول دار کی طرف متغیر کر دیا۔ چنانچہ اس کلام میں انت حرٌّ علت ہے اور حریت کا ثابت ہونا معلول ہے اور ان دخلت الدار شرط ہے اور معلول اپنی علت سے متخلف نہیں ہوتا مگر متکلم کے بیان ان دخلت الدار نے متکلم کے کلام کے معنی کو متغیر کر دیا اور معلول کو اس کی علت سے متخلف کر دیا اسی طرح کسی نے اپنی عورت سے کہا انت طالق تو اس کلام کی مراد اور مقتضیٰ یہ ہے کہ فی الحال طلاق پڑ جائے مگر متکلم نے فوراً ان دخلت الدار کہہ دیا تو اب طلاق فوراً واقع ہونے کے بجائے دخول دار پر معلق ہوگی لہٰذا ان دخلت الدار بیان تغییر کہلائے گا

اور استثناء کی مثال یہ ہے کہ کسی آدمی نے لفلانٍ علیَّ الف کہا تو اس کلام کی مراد اور تقاضہ یہ ہے کہ متکلم پر ایک ہزار واجب ہوں مگر متکلم نے فوراً الا مائۃ کہہ دیا تو الا مائۃ بیان تغییر ہے، کیونکہ اس نے کلام سابق کی مراد کو بدل دیا

ترجمہ

اور (ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین) اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قائل نے کسی اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق، یا غیر کے غلام سے یہ کہا کہ اگر میں تیرا مالک بن جاؤں تو تو آزاد تو یہ تعلیق (ای تعلیقُ الطلاقِ بالتزوج وتعلیقُ العتاقِ بالملک) امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم صدرِ کلام کا علت ہو کر منعقد ہونا ہے اور طلاق اور عتاق یہاں علت بن کر منعقد نہیں ہوئے (یعنی یہاں طلاق وعتاق علت نہیں ہوئے) اس کے (ان دونوں یعنی طلاق وعتاق میں سے ہر ایک کے) محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے، پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا لہٰذا تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک (مثالِ مذکور میں) تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر متکلم نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ متکلم کا کلام (مثلاً مثالِ مذکور اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ) وجودِ شرط کے وقت علت بنتا ہے اور ملک (مثلاً مولیٰ کی غلام پر یا شوہر کی زوجہ پر) وجودِ شرط کے وقت ثابت ہے پس تعلیق صحیح ہوگی اور اسی معنیٰ (کہ معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجودِ شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے پہلے نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدمِ ملک کی صورت میں (یعنی جب اجنبیہ متکلم کی ملک یعنی اس کے نکاح میں نہ ہو اور غلام بھی متکلم کی ملک میں نہ ہو) وقوعِ طلاق اور وقوعِ عتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ (تعلیق) ملک یا سببِ ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی آدمی نے کسی اجنبیہ سے یہ کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق پھر اس نے اسی اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور شرط یعنی دخولِ دار پایا گیا تو اجنبیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں تعلیق کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف مذکور ہوا تھا کہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ اس سے پہلے اور امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال سبب ہے البتہ عدمِ شرط حکم سے مانع ہے۔ اب یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس شکل میں ظاہر ہوگا جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے، اِنْ تزوجتُکِ فانتِ طالقٌ یا غیر کے غلام سے کہے اِنْ ملکتُکَ فانتَ حُرٌّ تو ان دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق باطل ہے یعنی متکلم کے یہ دونوں کلام لغو اور بیکار ہیں لہٰذا اگر مرد اس عورت سے شادی بھی کر لے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح متکلم اگر اس غلام کا مالک ہو جائے تب بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا اور اس تعلیقِ طلاق اور تعلیقِ عتاق کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدرِ کلام علت بن کر منعقد ہو مثلاً مثالِ مذکور میں انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ صدرِ کلام ہیں اور صدرِ کلام سے مراد جزاء ہے یعنی انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ اور اِنْ تزوجتُکِ اور اِنْ ملکتُکَ شرط ہیں اور شرط وجزاء میں مقصودِ کلام جزاء ہوتا ہے، خواہ شرط سے مقدم ہو یا موخر لہٰذا جب مقصودِ کلام جزاء ہوتا ہے تو وہ اگرچہ ذکراً موخر بھی ہو تب بھی حکماً مقدم ہی مانا جائے گا، الغرض صدرِ کلام فی الحال حکم کی علت بنتا ہے لہٰذا مثالِ مذکور میں انتِ طالقٌ وقوعِ طلاق کی اور انتَ حُرٌّ وقوعِ حریت کی فی الحال

ضروری ہے یعنی جس وقت متکلم نے انت طالق بولا ہے یعنی اس عورت کا فی الحال اس کے نکاح میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا اس کے نکاح میں ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے طلاق کو سبب ملک کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو ان تزوجتک یا ان نکحتک فانت طالق اور اگر وہ عورت نہ تو فی الحال متکلم کے نکاح میں ہو اور نہ ہی اس نے نکاح وغیرہ کی طرف نسبت کی ہے بلکہ اجنبیہ عورت کی طلاق کو دخول دار یا اکل طعام یا کسی اور فعل کی طرف منسوب کیا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہی تمام تر تفصیل عتاق میں بھی ہے یعنی حریت کو معلق کرنے کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کو فی الحال متکلم کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے تعلیق عتاق کو ملکیت کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو انت حر ان ملکتک ۔ نوٹ: سبب اور علت یہاں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔

وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک مختلف فیہ اصل اور قاعدہ پر متفرع ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح اسی اصل پر طول حرہ والا مسئلہ بھی دونوں اماموں کے مابین مختلف فیہ ہے) طول حرہ (یعنی آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہونا یعنی اس کے مہر، نان، نفقہ وغیرہ برداشت کرنے کی وسعت اور طاقت ہونا) امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو روکتا ہے اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کے ساتھ معلق کیا ہے پس طول حرہ کے وجود کے وقت شرط (یعنی عدم طول حرہ) معدوم ہوگی اور عدم شرط (عند الشافعیؒ) حکم سے مانع ہے تو باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا وکذلک الخ اور ایسے ہی (اصل مذکور مختلف فیہ پر دوسری تفریع) امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مبتوتہ (یعنی مطلقہ بائنہ عورت) کو نفقہ نہیں ملے گا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن کی وجہ سے (کہ اگر وہ مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہیں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا

حمل ختم ہو جائیں) پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہے تو جائز ہے کہ حکم اپنی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا (یعنی طول حرہ کے وقت) اور عموماتِ یعنی نصوصِ مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دینا واجب ہوگا (خواہ مطلقہ عورت حاملہ ہو)

تشریح: وکذلک الخ یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک اصل اور قاعدہ کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح طولِ حرہ والا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے طولِ حرہ کا مدار اس آیت پر ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اور جو شخص تم میں سے آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے نکاح کر لے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باندیوں سے نکاح کی اجازت عدم طول حرہ یعنی عدم القدرۃ علی نکاح الحرۃ کے ساتھ مشروط ہے لہٰذا اگر کسی کے اندر طولِ حرہ یعنی مالی اعتبار سے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہے یعنی وہ آزاد عورت کا نفقہ اور مہر وغیرہ ادا کر سکتا ہے تو یہ طولِ حرہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو روکتا ہے کیونکہ کتاب اللہ کی آیت وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الخ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو عدم طول کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا طولِ حرہ پائے جانے کے وقت شرط یعنی عدم طول حرہ معدوم ہے تو جب شرط معدوم ہے (عدم طول حرہ معدوم ہے) تو مشروط یعنی حکم بھی معدوم ہوگا یعنی باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ آپ حضرات یہ قاعدہ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع ہوتا ہے امام صاحبؒ کے موقف اور دلیل کا انتظار کیجئے۔ وکذلک قال الشافعیؒ اسی اصل مختلف فیہ پر یہ دوسری تفریع ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ بائنہ کو نفقہ عدت نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ حاملہ ہو یعنی صرف حمل کی صورت میں نفقہ ملے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہوں تو ان کو نفقہ دو حتی کہ وہ اپنا حمل جن دیں لہٰذا عدم حمل کے وقت شرط معدوم ہے اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے لہٰذا اگر مطلقہ عورت حاملہ نہ ہوگی تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا یعنی اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔ وعندنا الخ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں آپ نے دیکھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو اس میں وقوعِ طلاق جو حکم ہے وہ شرط یعنی دخولِ دار پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ متکلم کو طلاق تنجیزی کا بھی مکمل اختیار ہے وہ چاہے اگر متکلم طلاق تنجیزی دیدے یعنی اگر فی الحال طلاق دیدے تو اس شکل میں وقوعِ طلاق جو حکم ہے وہ بغیر شرط یعنی بغیر دخولِ دار کے پایا گیا معلوم ہوا کہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا ہاں البتہ وجودِ شرط ثبوتِ حکم ہوتا ہے اگر کوئی مانع نہ ہو۔ اس لئے یہاں بھی قرآن کی آیت سے صرف اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اگر آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو باندیوں کے ساتھ نکاح کر سکتے ہیں لیکن اگر آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت ہے تو اب بھی شادی

ہو سکتی ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوت نکاح معلوم ہوتا ہے اور نہ انکار، لہذا ممکن ہے کہ عدم شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے مثلاً قرآن شریف کے اندر محرمات کا بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ کہ محرمات کے علاوہ بقیہ عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں، دیکھئے اس میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔

اسی طرح دوسری آیت ہے فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ جو عورتیں تم کو اچھی معلوم ہوں تم ان سے نکاح کر لو خواہ دو سے یا تین سے یا چار سے، دیکھئے اس آیت میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے لہذا ہمارے نزدیک انہیں عام آیتوں کی روشنی میں باندی سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو چنانچہ مصنف اصول الشاشی نے فرمایا فيجوزُ نكاحُ الامة ويجبُ الانفاقُ بالعموماتِ اسی طرح ہمارے نزدیک مطلقہ حاملہ کے علاوہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی عمومات یعنی نصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ سے لفظاً تو ثابت ہے کہ مطلقہ حاملہ کو نفقہ دیا جائے یعنی وجود شرط سے وجود حکم ہو لیکن اگر وہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ ہو تو اس کو نفقہ دینے سے یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوت ہے نہ انکار، تو اس آیت کے علاوہ دوسری عام آیتوں کی وجہ سے اس کو بھی نفقہ دیا جائے گا، مثلاً ایک آیت ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مولود لہ یعنی باپ پر ان (ماؤں) کا نفقہ اور سکنیٰ ہے خواہ نکاح میں ہوں یا عدت میں نیز دار قطنی اور بیہقی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مطلقہ ثلثہ کے لئے نفقہ اور سکنیٰ ہے اور رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت جس میں عدم نفقہ کو ثابت فرمایا ہے تو وہ قابل حجت نہیں کیونکہ خود صحابہ کرام نے اس کو رد فرمایا ہے نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ بات اس کو محفوظ رہی یا وہ بھول گئی۔ (مسلم) نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ کو کیا ہوا کہ وہ لا نفقة ولا سكنى کہتی ہے اللہ سے نہیں ڈرتی (بخاری) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ احناف کے نزدیک عدم شرط مثلاً مثال مذکور میں حاملہ نہ ہونا حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ حکم کا ثبوت ہوگا یعنی مثال مذکور میں نفقہ دئے جانے کا ثبوت دوسری نصوص مطلقہ سے ہو جائے گا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ويجبُ الانفاقُ بالعمومات۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ۔

ترجمہ

اور اس نوع (تعلیق بالشرط) کے توابع میں سے حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو

کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے درجہ میں ہے وعلیٰ ھذا الخ اور اسی بناء پر کہ وصف امام شافعیؒ کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اس لئے کہ نص نے حکم کو (یعنی باندی سے جواز نکاح کے حکم کو) مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ من فتیاتکم المومنات کی وجہ سے، لہٰذا حکم جواز نکاح، مومنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف (عدم وصف ایمان) کے وقت حکم ممتنع ہوگا یعنی کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایک مسئلہ اور بھی ہے یعنی حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جس کی کوئی صفت ذکر کی ہوئی ہو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے تو جس طرح حکم کو شرط پر معلق کیا جاتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق کیا جاتا ہے، لہٰذا جس طرح تعلیق بالشرط کا مسئلہ مختلف فیہ تھا اسی طرح تعلیق بالصفت کا مسئلہ بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مختلف فیہ ہے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع ہے اسی طرح عدم صفت بھی حکم سے مانع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی اصل (کہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے) کی بناء پر فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے نہ یہودیہ باندی سے اور نہ نصرانیہ سے کیونکہ نص نے جواز نکاح کے حکم کو مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے من فتیاتکم المومنات کہ جو تم میں سے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے شادی کرے، دیکھئے آیت کے اندر مومنہ ہونے کی قید موجود ہے، چنانچہ المومنات ترکیب میں صفت واقع ہے لہٰذا اگر صفت پائی جائے گی یعنی صفت ایمان تو نکاح درست ہوگا اور اگر صفت معدوم ہوگی تو حکم بھی معدوم اور ممتنع ہوگا، یعنی غیر مومنہ باندیوں سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا خواہ کتابیہ یہودیہ ہو اور خواہ نصرانیہ ہو، اس مسئلہ کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا بلکہ یہ امکان رہتا ہے کہ حکم عدم شرط کے وقت کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوجائے اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک عدم صفت بھی حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوجائے چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ من فتیاتکم المومنات سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مومنہ باندیوں سے نکاح کیا جاسکتا ہے مگر مفہوم مخالف کہ اگر وہ باندی مومنہ نہ ہوں تو ان سے نکاح درست ہے یا نہیں اس سے یہ آیت ساکت اور خاموش ہے لہٰذا ہم احناف دوسری نصوص مطلقہ کی وجہ سے مومنہ باندیوں کے علاوہ غیر مومنہ باندیوں سے بھی نکاح کے جواز کا حکم لگاتے ہیں (یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ نہ کہ مشرکہ عورتوں کے ساتھ) اور نصوص مطلقہ یہ ہیں واحل لکم ما وراء ذلکم اسی طرح فانکحوا ما طاب لکم ان آیات میں مومنہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری من فتیاتکم المومنات کے اندر مومنہ ہونے کی قید تو وہ محض اتفاقی ہے نیز ہر جگہ صفت تخصیص ہی کے لئے نہیں ہوتی بلکہ کبھی کشف اور وضاحت کے لئے بھی ہوتی ہے، دیکھئے مثال آرہی ہے۔

ومن صور بیان تغییر الاستثناء ذهب اصحابنا الی ان الاستثناء تکلم بالباقی بعد الثنیا

كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ.

ترجمہ

اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ استثناء، استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے گویا کہ متکلم نے تکلم نہیں کیا مگر اس کا جو استثناء کے بعد باقی رہا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام (یعنی مستثنیٰ منہ) کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس (صدر کلام یعنی علت) کو بعض میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے (گویا استثناء) باب تعلیق میں عدم شرط کے درجہ میں ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے فرمایا تھا، ونظیرہ التعلیق والاستثناء یعنی بیان تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تو مصنفؒ تعلیق بالشرط کے بیان سے فارغ ہو کر اب استثناء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی صورتوں میں سے ایک صورت استثناء بھی ہے اور احناف و شوافع کا جس طرح تعلیق بالشرط اور طول حرہ والے مسئلہ میں اختلاف تھا اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ احناف کے نزدیک استثناء نام ہے اس مقدار کے تکلم کا جو استثناء کرنے کے بعد باقی بچے گویا متکلم نے حقیقتاً باقی ماندہ مقدار کا ہی تکلم کیا ہے نہ کہ اس کلی مقدار کا جو شروع کلام میں ہے مثلاً کسی نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً کہا تو اس جملہ میں صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ عشرۃ ہے اور مستثنیٰ ثلٰثۃ ہے اور استثناء کے بعد صدر کلام کے تحت صرف سات عدد باقی بچے ہیں تو اب یہ کلام اس درجہ میں ہو گیا کہ گویا اقرار کرنے والے نے سات ہی کا اقرار کیا ہے اور یہ کہا ہے لِفُلَانٍ عَلَيَّ سَبْعَةٌ یہ بات نہیں ہے کہ اولاً تو اس کے ذمہ دس روپیہ واجب ہو گئے ہوں اور پھر بوجہ استثناء تین روپیہ خارج کر کے سات رہ گئے ہوں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن بعض کا استثناء کرنا اس علت یعنی صدر کلام کو اس بعض یعنی مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے یعنی لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ مقر پر دس روپیہ واجب ہوں مگر استثناء یعنی إِلَّا ثَلَاثَةً کہنا صدر کلام کو اس مستثنیٰ (تین عدد) میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور کل مقدار یعنی مکمل دس روپیہ واجب نہیں ہونے دیتا جیسا کہ عدم شرط حکم کو ثابت ہونے نہیں دیتا، لہٰذا مثال مذکور میں مقر پر اولاً دس روپیہ واجب ہوں گے جو صدر کلام اور مستثنیٰ منہ ہے مگر پھر استثناء کی وجہ سے تین روپیہ ان دس میں سے خارج کر دئے جائیں گے اور مقر کے ذمہ سات روپیہ واجب رہ جائیں گے، گویا امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ دونوں بزرگوں کے نزدیک مقر پر سات ہی روپیہ واجب ہوں گے مگر اس اختلاف کا ثمرہ آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا، مصنفؒ کے قول بمنزلۃ عدم الشرط کا مطلب یہ ہے کہ استثناء امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا ہی ہے جیسے کہ باب تعلیق میں شرط یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال وقوع حکم کا سبب بنتا ہے مگر عدم شرط ثبوت حکم سے مانع ہوتا ہے تو اسی طرح صدر کلام کل مقدار واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس صدر کلام کو بعض مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور مکمل مقدار واجب

ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ انْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلَا يُؤَدِّيَ إِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ.

ترجمہ

اور اس اختلاف (جو مستثنیٰ میں واقع ہوا) کی مثال نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے (ترجمہ: کھانے کو کھانے کے بدلے میں مت بیچو مگر برابر برابر) پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام مطلقاً (تھوڑا کھانا ہو یا کثیر) بیع الطعام بالطعام کے حرام ہونے کی علت ہو رہا ہے اور اس مجموعہ (مستثنیٰ منہ) سے استثناء کی وجہ سے مساواۃ فی الطعام کی صورت نکل گئی پس باقی (صورت مفاضلہ مجازفہ) صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا (مثلی کی زیادتی اور اندازہ والی صورت حکم حرمت کے تحت داخل رہی) ونتیجة هذا الخ اور امام شافعیؒ کے اس قول (صدر الكلام انعقد علة لحرمة الطعام بالطعام على الاطلاق الخ) کا نتیجہ ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے عوض بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع نص یعنی حدیث مذکور کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے کہ نہی (یعنی جس بیع پر نہی وارد ہوئی) کی مراد بیع کی اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ برابری اور کمی و زیادتی کرنے پر قادر ہو تاکہ یہ نہی عاجز کو نہی کرنے کا سبب نہ ہو پس جو مقدار طعام اس معیار (پیمانہ) کے تحت داخل نہ ہو جو برابری ثابت کرنے والا ہے تو وہ حدیث کے حکم سے خارج ہوگی (اور حدیث کا حکم اور اس کا مقتضیٰ نہیں ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے سبق میں گذر چکا ہے اور امام صاحب کے نزدیک استثناء باقی سے تکلم کرنے کا نام ہے یعنی استثناء کے بعد جو باقی رہتا ہے گویا متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے تو اس اختلاف کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے کہ کھانے کو کھانے کے بدلے میں مت فروخت کرو مگر برابر برابر پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام مطلق بیع الطعام بالطعام کے حرام ہونے کی علت ہے خواہ کھانا قلیل ہو کہ وہ کسی پیمانہ مثلاً کیل کے تحت بھی داخل نہ ہو سکے مثلاً ایک یا دو مٹھی اناج یا کھانا کثیر ہو کہ کیل کے تحت

داخل ہو سکتا ہو یعنی اس کا وزن کیا جا سکتا ہو یا اس کو کیل کیا جا سکتا ہو، بہر دو صورت اس کا بیچنا حرام ہے کیونکہ الطعام معرف باللام ہے اور اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر سب کو شامل ہے مگر استثناء یعنی الا سواء بسواء نے اس حرمت سے صورت مساوات یعنی بیع کی اس صورت کو خارج کر دیا جس میں دونوں کھانے برابر برابر ہوں، لہٰذا اب صدر کلام کے تحت اس بیع کی حرمت باقی رہی جس میں دو طرفوں میں سے کسی ایک طرف کھانا زیادہ ہو اور دوسری طرف کھانا کم ہو یا بجز انکل اور اندازہ سے بیع ہو خواہ کھانا قلیل ہو یا کثیر، لہٰذا اس اطلاق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کھانے کی ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے عوض جائز نہ ہوگی گویا حدیث مذکور کے معنی یہ ہیں **لا تبیعوا الطعام بکل حال الا فی حالۃ المساوات** مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیع دو مٹھی اناج کے بدلہ میں جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیع نص کے تحت یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام الخ کے تحت داخل ہی نہیں ہے کیونکہ نص کی مراد یعنی اس بیع کی مراد جس سے روکا گیا ہے وہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ عوضین کے اندر برابری کرنے اور کمی و زیادتی کرنے پر قادر ہو وہ بیع الکثیر بالکثیر ہے نہ کہ بیع مطلق، لہٰذا اتنی قلیل مقدار کھانا جو کسی معیار مسوی یعنی جو کسی برابری کرنے والے پیمانہ میں داخل نہ ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو تو وہ حدیث نہی کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ وہ مقدار قلیل حدیث یعنی حدیث کے حکم سے خارج ہے، کیونکہ بندہ اس کے اندر برابری کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو اگر مطلقاً قلیل و کثیر کھانے کی بیع کے اندر عوضین میں برابری کا حکم لگا دیا جائے تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا اور عاجز و مجبور کو کسی کام کا حکم کرنا بے عقلی ہے دانشمندی نہیں ہے جیسا کہ اندھا سے یہ کہے کہ مت دیکھو تو یہ حماقت ہے۔

نوٹ: ہم نے معیار مسوی (یعنی ایسا پیمانہ جو برابری کر سکے) سے کیل مراد لیا ہے کیونکہ حدیث شریف میں کیلا بکیل کے الفاظ موجود ہیں، اور عرف عام میں بھی اناج وغیرہ کو عموماً کیل کر کے ہی فروخت کیا جاتا ہے لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث **لا تبیعوا الطعام الخ** اس معنی میں ہے **لا تبیعوا الطعام البالغ مبلغ الکیل بالطعام الا سواء بسواء** یعنی نہ بیچو اس کھانے کو جو کیل کی مقدار کو پہنچ جائے کھانے کے بدلہ میں مگر برابر سرابر۔ **نوٹ:** شریعت میں سب سے چھوٹا پیمانہ نصف صاع ہے لہٰذا ایک یا دو مٹھی گیہوں جو نصف صاع سے بھی کم ہوتے ہیں ان میں برابری کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا قلیل طعام سے مراد وہ ہے جو نصف صاع سے کم ہو اور کثیر سے مراد وہ ہے جو نصف صاع یا اس سے زائد ہو۔ **نوٹ:** امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ استثناء کے بعد جو باقی بچتا ہے متکلم گویا اسی کا تکلم کرتا ہے تو حدیث مذکور **لا تبیعوا الخ** کے اندر صورت مساوات کو مستثنیٰ کرنے کے بعد غیر صورت مساوات باقی بچی تو گویا متکلم نے **لا تبیعوا الطعام بالطعام متفاضلا ومجازفۃ** کا تکلم کیا ہے، اور مفاضلہ اسی شکل میں حرام ہوگا جبکہ انسان برابری کرنے پر قادر ہو اور اس نے بجائے برابر سرابر فروخت کرنے کے تفاضل کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی مبیع کی مقدار اگر نصف صاع یا اس سے زائد ہو تو اب برابر سرابر فروخت کرنا ضروری ہوگا اور اگر مبیع کی مقدار نصف صاع سے کم ہے مثلاً ایک مٹھی گندم تو ہمارے نزدیک اس کے اندر برابر سرابر کر کے فروخت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک مٹھی کھانے کی بیع دو مٹھی کھانے کے بدلہ میں

جائز ہے۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدِيْعَةً فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيْعَةً غَيَّرَهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زُيُوْفٌ۔

ترجمہ

اور بیانِ تغییر کی صورتوں میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور ودیعت کے پس اس کا قول علیَّ وجوب کا فائدہ دے رہا ہے اور قائل نے اپنے قول وَدِیْعَۃً سے لفظ علیَّ کی ظاہری مراد یعنی وجوب کو ان ایک ہزار کی حفاظت کی جانب پھیر دیا، اور قائل کا قول اَعْطَیْتَنِیْ اَوْ اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْھَا (تو نے مجھ کو ایک ہزار روپیہ عطا کئے یا تو نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے مگر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا) بھی جملہ بیانِ تغییر کے ہے اور ایسے ہی اگر کہا لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ زُیُوْفٌ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں کھوٹے)۔

تشریح: بیانِ تغییر کی مختلف شکلیں آپ حضرات نے ساعت فرمائی اب آسان اور مفید باتیں مصنف علیہ الرحمہ ذکر فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ وَدِیْعَۃٌ تو متکلم کا اپنے اس کلام میں عَلَیَّ اَلْفٌ کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ اس کے ذمہ میں دین ہیں کیونکہ لفظ علیٰ الزام اور وجوب کے لئے آتا ہے مگر متکلم نے اپنے کلام کی اس ظاہری مراد کو متغیر کرنے کے لئے بیانِ تغییر کا استعمال کیا اور فوراً اس نے لفظ وَدِیْعَۃً بولدیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایک ہزار روپیہ دین نہیں ہیں بلکہ امانت ہیں گویا متکلم نے اپنے کلام کی ظاہری اور حقیقی مراد کو ودیعۃ کہہ کر متغیر کردیا لہٰذا لفظ ودیعۃ بیانِ تغییر ہے۔

نوٹ: ودیعت اور قرض میں یہ فرق ہے کہ قرض کی واپسی ہر صورت میں ضروری ہے جبکہ امانت کی رقم اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو اس کی واپسی ضروری نہیں ہوتی، اسی طرح کسی شخص نے اَعْطَیْتَنِیْ یا اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْھَا کا تکلم کیا تو اس کلام میں لفظ اَعْطَیْتَنِیْ اَلْفًا کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے ایک ہزار روپئے عطا کئے، معلوم ہوا کہ متکلم نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا تاکہ ہبہ تام اور مکمل ہوجائے کیونکہ اعطاء بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوتا مگر متکلم کا فَلَمْ اَقْبِضْھَا (پس میں نے ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا) کہنا گویا اپنے کلام سابق کی ظاہری مراد کو متغیر کرنا ہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا لہٰذا فَلَمْ اَقْبِضْھَا بیانِ تغییر ہے اسی طرح مثلاً اَسْلَفْتَنِیْ کہا کہ آپ نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے تو متکلم کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ اس نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا کیونکہ بیع سلم کے اندر راس المال پر مشتری مجلسِ عقد میں ہی قبضہ کرتا ہے مگر پھر متکلم فَلَمْ اَقْبِضْھَا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو

متغیر کر رہا ہے لہٰذا فلم اقبضها بیان تغییر ہوگا اور متکلم کی مراد بیع صحیح کے بجائے بیع فاسد کو بتلاتا ہے اسی طرح کسی شخص نے کہا لفلان علیّ الف زیوف تو متکلم کے اس کلام میں علیّ الف سے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ روپے کھرے اور عمدہ ہوں گے کیونکہ لین دین عموماً کھرے روپوں میں ہی ہوتا ہے مگر متکلم کا فوراً زیوف کہنا اس اقرار اول سے رجوع کرنا ہے اور اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کرنا ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے نہیں بلکہ کھوٹے ہیں، لہٰذا لفظ زیوف بیان تغییر کہلائے گا۔ نوٹ: جب لین دین کھرے اور عمدہ سکوں میں ہوتا ہے تو پھر مقر نے کھوٹے سکوں کا کیوں ذکر کیا؟ الجواب: ہوسکتا ہے وہ رقم غصب یا ودیعت کی ہو لہٰذا جیسے اس نے غصب کئے تھے انہیں کا اقرار بھی کیا یا جیسے کسی نے ودیعت رکھے تھے ویسوں کا ہی اقرار واعتراف کیا۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُولًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُولًا ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ.

ترجمہ

اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ (بیان) موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد (ای بعد بیان مسائل التغییر) کچھ مسائل ہیں جن میں علماء کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کے قبیل سے ہیں کہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو صحیح نہیں ہوتے (یعنی ان کا بیان اب نہ موصولاً صحیح ہوتا اور نہ مفصولاً) اور ان مسائل مختلف فیہا کا کچھ حصہ بیان تبدیل میں آئے گا۔

تشریح: بیان تغییر کی تفصیل سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ اس کا حکم بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ چونکہ بیان تغییر کلام اول کو متغیر کرتا ہے اور متکلم گویا بیان لا کر کلام اول سے رجوع کر لیتا ہے اس لئے یہ موصولاً تو صحیح ہے یعنی کلام لاحق کلام سابق سے ملا ہوا ہو، مفصولاً یعنی تاخیر سے صحیح نہیں ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے لفلان علیّ الف بول کر فوراً الا مائۃ کہہ دیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور متکلم پر صرف نو سو روپیہ واجب الاداء ہوں گے ثم بعد ھذا مسائل الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کے مسائل مذکورہ کے علاوہ چند مسائل اور ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغییر کے قبیل سے ہیں کہ جو وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یعنی متصلاً تو صحیح ہیں مگر منفصلاً صحیح نہیں یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو نہ موصولاً صحیح ہیں اور نہ مفصولاً اور ان مسائل کا کچھ تذکرہ بیان تبدیل میں آئے گا ان شاء اللہ

فَصْلٌ: وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيبَ الْأُمِّ فَصَارَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا إِذَا بَيَّنَا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرِكَةُ وَكَذٰلِكَ لَوْ بَيَّنَا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ

وَسَكَتَا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلَى هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ أَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِأَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيبَ أَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْآخَرِ۔

ترجمہ

اور بہرحال بیانِ ضرورت تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول وَوَرِثَهٗ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ میں ہے (اور میت کے ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک ثلث ہے) اللہ تعالیٰ نے (میت کے مال میں) میت کے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر صرف ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ (یعنی اثبات شرکت بین الابوین اور پھر صرف ماں کے حصہ کا بیان کرنا) باپ کے حصہ کا بھی بیان ہو گیا وعلی هذا الخ اور اسی قیاس پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور وہ دونوں رب المال کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی وكذلك الخ اور ایسے ہی (یعنی مضارب کا حصہ بیان کرنے کی طرح) اگر ان دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو یہ (یعنی دونوں میں سے صرف ایک یعنی رب المال کا حصہ بیان کرنا) بیان ہوگا (دوسرے کے حصہ کا) وعلى هذا الخ اور اسی پر یعنی مضاربت کے حکم پر مزارعت کا حکم بھی ہے وكذلك لو اوصى الخ اور اسی طرح (یعنی جس طرح اوپر یہ بیان کیا ہے کہ دو آدمیوں میں شرکت ثابت کرنے کے بعد ان میں سے صرف ایک کے حصہ کو بیان کرنا دوسرے کے حصہ کا بیان ہے تو اسی طرح مندرجہ ذیل مسئلہ بھی ہے) اگر کسی شخص نے فلاں اور فلاں یعنی دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کے حصہ کو بیان کر دیا تو یہ (یعنی ان میں سے ایک کا حصہ بیان کرنا) دوسرے شخص کے حصہ کا بھی بیان ہوگا۔

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ ضرورت بھی ہے، اور بیانِ ضرورت وہ بیان ہے جو متکلم کے کلام سے خود بخود سمجھ میں آ جائے اس کے لئے متکلم کے کلام میں کوئی لفظ موجود نہ ہو بالفاظ دیگر ملفوظ کا مسکوت عنہ کے حکم پر دلالت کرنا، اب مثال سنئے قرآن شریف میں ہے وَوَرِثَهٗ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (ترجمہ: اور میت کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کا ایک ثلث ہے)

مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی مر گیا ہو اور اس نے کوئی لڑکا بھی نہ چھوڑا ہو بلکہ اس کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کو کل میراث کا ایک ثلث ملے گا، غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کلام میں تو مرنے والے کی میراث میں ماں اور باپ دونوں کی شرکت کو ثابت کر دیا مگر جب حصوں کو بیان کیا تو صرف ماں کا حصہ بیان کیا یعنی ایک ثلث اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا مگر باپ کے حصہ کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ بین الابوین شرکت کو ثابت کر کے محض ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصہ کا بھی بیان ہے یعنی ماں کے حصہ کو بیان کرنے سے خود بخود باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ ماں کو ایک ثلث دیکر جو دو ثلث باقی بچے ہیں وہ باپ کے ہیں لہٰذا ماں کے حصہ کو بیان کر کے باپ کے حصہ کا خود بخود معلوم ہو جانا بیانِ ضرورت کہلائے گا، گویا آیت قرآن کے معنی یہ ہوئے فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ وَلِأَبِيهِ الْبَاقِي أَيِ الثُّلُثَانِ

وعلی هذا ای علی هذا القیاس الخ مصنفؒ بیانِ ضرورت کی مزید مثالیں پیش کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات مضاربت، مضارب اور رب المال کی تعریف سمجھ لیں، عقدِ مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے شخص کے ذمہ محنت اور کام یعنی کام کرنا ہو اور نفع میں دونوں حضرات شریک ہوں اب یہ یاد رکھئے کہ جس کا مال ہے اس کو رب المال کہتے ہیں اور اس مال سے دوسرا شخص جو محنت اور تجارت کر کے نفع کماتا ہے اس کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقدِ مضاربت میں جو نفع ملتا ہے وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے مگر حصے متعین ہونے چاہیے کہ کس کا حصہ کتنا ہے مثلاً کل نفع کا نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ، لہٰذا اگر مضارب اور رب المال نے آپس میں کسی ایک کا حصہ تو متعین کر دیا فرض کرو کہ مضارب کے لئے کل نفع کا نصف متعین کر دیا مگر رب المال کا حصہ متعین نہیں کیا بلکہ رب المال کے حصہ کو متعین کرنے سے دونوں خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی اور جب شرکت صحیح ہوگی تو یہ عقدِ مضاربت بھی جائز رہے گا کیونکہ مضارب کا حصہ متعین کرنے سے رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہو گیا کہ بقیہ نفع رب المال کا ہے لہٰذا مضارب کا حصہ متعین ہونے سے رب المال کے حصہ کا معلوم ہو جانا بیانِ ضرورت ہے یا اس کے برعکس کہ رب المال کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مضارب کا حصہ متعین نہیں ہوا تو اب بھی شرکت صحیح ہے کیونکہ رب المال کا حصہ متعین ہو جانا مضارب کے حصہ کا بیان ہے کیونکہ رب المال کے لئے جو حصہ متعین ہوا ہے اس کے علاوہ بقیہ کل نفع مضارب کا ہی ہوگا۔

وعلی هذا حکم المزارعة الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی قیاس پر مزارعت کا بھی حکم ہے یعنی مضاربت کی طرح مزارعت کا بھی حکم ہے کہ اگر رب الارض یعنی زمین والے کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مزارع یعنی اس زمین میں محنت اور کاشتکاری کرنے والے کا حصہ متعین نہیں کیا گیا، یا اس کے برعکس ہو کہ مزارع یعنی کاشتکار کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر رب الارض کا حصہ متعین نہیں کیا گیا تو شرکت صحیح ہے اور یہ عقدِ مزارعت بھی درست ہو جائے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کا متعین ہو جانا دوسرے کے حصہ کا بھی بیان ہے اور اس کو بیانِ ضرورت کہتے ہیں۔

وکذلک لو اوصی الخ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں مثلاً زید اور عمرو کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی اور پھر ان میں سے ایک کا حصہ مثلاً زید کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہہ دیا کہ اس ایک ہزار میں سے زید کے لئے چھ سو روپے ہیں تو زید کا حصہ بیان کر دینے سے عمرو کا حصہ خود بخود متعین ہو گیا ہے کہ بقیہ چار سو روپے عمرو کے ہیں۔

وَلَوْ طَلَّقَ إِحْدٰی اِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْأُخْرٰى بِخِلَافِ الْوَطْيِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوَطْيِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا تَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْيِ.

ترجمہ

اور اگر کسی آدمی نے بلا تعیین اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو

یہ (وطی کرنا) دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا برخلاف اس وطی کے جو عتق مبہم کے بعد ہو امام صاحبؒ کے نزدیک، اس لئے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس وطی حلال ہونے کے اعتبار سے اس موطوءۃ میں ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے بیانِ ضرورت کی چند مثالیں بیان کی تھیں تو منجملہ ان مثالوں کے ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق بائنہ دیدی مگر مطلقہ کا نام ظاہر نہیں کیا اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کرلی تو اس عورت سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ اس کے علاوہ دوسری عورت ہے کیونکہ مطلقہ عورت سے تو وطی کرنا اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے اور یہ بھی مسلمان کی شان سے بعید بات ہے کہ وہ اس کو طلاق دیکر اس سے زنا کرے اور یہ بھی مشکل ہے کہ اس نے اس مطلقہ بائنہ سے فوراً نکاح جدید کرلیا ہو اور یہ اس لئے مشکل ہے کہ اگر اس کو نکاح کرنا ہی تھا تو پھر طلاق ہی کیوں دیتا لہٰذا طلاق دینا عدم رغبت پر دلالت کرتا ہے اور عدم رغبت عدم نکاح پر دال ہے، نیز یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ تمام تر تفصیلات اس شکل میں ہے جبکہ طلاق بائنہ دی ہو، کیونکہ طلاق رجعی دینے کے بعد اس مطلقہ سے جماع کرسکتا ہے اور یہ جماع اس کے حق میں رجعت ہوجائے گی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دیکر ان دونوں میں سے کسی ایک عورت سے وطی کرنا دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کرنا دوسری عورت کے مطلقہ ہونے کے لئے بیانِ ضرورت ہے، بخلاف العتق المبھم برخلاف عتقِ مبہم کے یعنی امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کی دو باندیاں ہوں اور مولیٰ لاعلی التعیین ان میں سے کسی ایک کو آزاد کردے اور آزاد کرنے کے بعد ان میں سے کسی ایک سے وطی کرلے تو یہ وطی کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ آزاد کردہ باندی وہ ہے جس سے وطی نہیں کی بلکہ یہ بات ممکن ہے کہ مولیٰ نے اس باندی کو آزاد کرکے اس سے نکاح کرلیا ہو اور پھر منکوحہ ہونے کی جہت سے وطی کی ہو کیونکہ باندیوں میں دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک مملوکہ ہونے کی جہت اور ایک منکوحہ ہونے کی جہت، لہٰذا اس باندی سے وطی کا حلال ہونا، دوسری باندی کے آزاد ہونے پر بیانِ ضرورت نہ ہوگا، یعنی وطی کے حلال ہونے سے اس میں ملکیت کی جہت اور دوسری کے حق میں آزادی کی جہت متعین نہ ہوگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ مسئلہ بعینہٖ سابقہ مسئلہ کی طرح ہے یعنی جس طرح دو بیویوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق دیکر شوہر کا پھر کسی ایک بیوی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ بیوی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اسی طرح دو باندیوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو آزاد کرکے پھر کسی ایک باندی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آزاد کردہ باندی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اور اس موطوءہ میں ملک کی جہت متعین ہے یعنی یہ باندی علیٰ حالہٖ مملوکہ ہے۔

فصل: وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذٰلِكَ كَانَ سُكُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ

الثَّيِّبِ بِاَنَّهُ رَاضٍ بِذٰلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ وَالْمَوْلٰى اِذَا رَاٰى عَبْدَهُ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فِي السُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَيَصِيْرُ مَاْذُوْنًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ اِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ . فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّكُوْتَ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا الْاِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ .

ترجمہ

اور بہرحال بیانِ حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحبِ شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی امر (قول و فعل) کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ فرمایا تو صاحبِ شریعت کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ یہ کام مشروع اور جائز ہے، والشفیع الخ اور شفیع جب دارِ مشفوعہ کی فروختگی کو جان لے اور مطالبۂ شفعہ سے سکوت کرے تو شفیع کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ وہ اس بیع سے راضی ہے، اور باکرہ بالغہ جب ولی کی تزویج کو جان لے یعنی اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ تیرے ولی نے تیرا نکاح کر دیا اور وہ نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو باکرہ بالغہ کا یہ سکوت نکاح کی رضامندی اور اس کی اجازت کے درجہ میں ہوگا والمولی الخ اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت (غلام کے حق میں خرید و فروخت کی) اجازت کے درجہ میں ہوگا پس وہ غلام ماذون فی التجارات ہو جائے گا والمدعی علیہ الخ اور مدعیٰ علیہ جب فیصلہ کی مجلس میں قسم کھانے سے باز رہے (قسم کھانے سے انکار کر دے) تو قسم سے باز رہنا صاحبینؒ کے نزدیک بطریقِ اقرار اپنے اوپر لزومِ مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا اور امام صاحبؒ کے نزدیک بطریقِ بذل یعنی بطریقِ تبرع و سخاوت اپنے اوپر لزومِ مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا، پس حاصلِ بحث یہ ہے کہ بیان کی جانب ضرورت کے مقام میں (یعنی بیان و تکلم ضروری ہونے کے مقام میں) سکوت اختیار کرنا بمنزلہ بیان کے ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اجماع بعض کے صراحت کرنے اور باقی حضرات کے سکوت اختیار کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے۔

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ حال بھی ہے اور بیانِ حال موقعِ کلام میں اس خاموشی کا نام ہے جو کسی آدمی کی حالت کی دلالت کی وجہ سے بیان کے درجہ میں ہو یعنی آدمی اپنے حال اور طرز سے رضامندی کا ثبوت دے، بالفاظِ دیگر بیانِ حال اس خاموشی کا نام ہے جو کسی ضرر کو دفع کرنے کی ضرورت کی وجہ سے بیان شمار کی جائے، مصنف نے اس کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں لہٰذا بالترتیب ان مثالوں کی تشریح کی جاتی ہے۔

۱ اذا رأی صاحب الشرع الخ جب صاحبِ شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھیں اور

کسی کو کچھ کہتے ہوئے سنیں اور اس قول و فعل سے منع نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اختیار کرنا اور اس قول فعل سے نہ روکنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ کام جائز اور مشروع ہے کیونکہ اگر وہ قول یا فعل ناجائز ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ضرور منع فرماتے اور ہرگز سکوت اختیار نہ کرتے، کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ رَأَى مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ۔

کہ تم میں سے جو شخص کسی برائی کو ہوتے ہوئے دیکھے تو چاہیے کہ اس کو ہاتھ سے روکے اور اگر ہمت نہ ہو تو زبان سے منع کرے اور اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے ضعیف درجہ ہے۔ ایک دوسری حدیث میں ہے السَّاكِتُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسُ حق بات کہنے سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے، لہٰذا صاحب شریعت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس قول و فعل کے مشروع ہونے کا بیان ہے۔

ے او الشفیع اگر کوئی مکان وغیرہ فروخت ہو رہا ہو تو اس کا پڑوسی جس کو حق شفعہ کے دعویٰ کرنے کا حق حاصل تھا اس نے باوجود اس بات کے علم کے کہ یہ مکان فروخت ہو رہا ہے شفعہ کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا حق شفعہ کا دعویٰ نہ کرنا اور سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اس کو خریدنا نہیں چاہتا بلکہ جو اس کو خرید رہا ہے اس کے خریدنے پر وہ راضی ہے، لہٰذا شفیع پڑوسی کا یہ سکوت اختیار کرنا بیان حال کہلائے گا، لہٰذا بیع مکمل ہو جانے کے بعد شفیع کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ اس گھر کو خریدنے کا تو میرا ہی ارادہ تھا ہرگز جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگر شفیع کو بیع کے تام ہو جانے کے بعد بھی اعتراض کا حق حاصل ہو تو بائع اور مشتری دونوں کو ضرر ہوگا، اور شفیع کا سکوت ان کے حق میں ایک دھوکے کے درجہ میں ہوگا، حالانکہ حدیث میں ہے لَعَنَ اللّٰهُ مَنْ ضَرَّ مُسْلِمًا أَوْ غَيْرَهُ اللہ نے اس پر لعنت فرمائی جس نے مسلمان یا غیر مسلم کو ضرر پہنچایا، اور ایک دوسری روایت میں ہے مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا (دھوکہ باز ہم میں سے نہیں ہے) لہٰذا اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے یہی سمجھا جائے گا کہ جب شفیع نے باوجود قدرت کے سکوت اختیار کیا ہے اور شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو گویا شفیع اس بات پر راضی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو یہ مکان فروخت کر رہا ہے وہ اس پر راضی ہے۔

نوٹ: ہم نے طلبہ کی سہولت کے لئے شفیع کے لئے پڑوسی کا لفظ استعمال کیا ہے ورنہ ترتیب اس طرح ہے کہ شفعہ کا اولاً حق شریک فی نفس المبیع کو ملے گا پھر شریک فی حق المبیع کو جیسے جو آدمی باغ کے راستہ وغیرہ میں شریک ہو، پھر محض پڑوسی کو۔

ے والبکر البالغة الخ بالغہ باکرہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بالغہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا اگر ولی نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح اس لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ لڑکی چاہے تو اس نکاح کو فسخ کر دے اور اگر چاہے تو اس کو باقی رہنے دے، لہٰذا اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر ولی نے بلا اس لڑکی کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا پھر لڑکی کو اس نکاح کا علم ہو گیا اور لڑکی نے اس نکاح کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس باکرہ بالغہ لڑکی کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ لڑکی اس نکاح

منعقد ہونے کا، یعنی اگر کسی مسئلے کے متعلق بعض حضرات قول کر کے اپنی رائے پیش کر دیں اور دوسرے بعض حضرات سکوت اختیار کر لیں اور باوجود ان کو غور و فکر کا موقع ملنے کے وہ حضرات رد نہ کریں تو یہ اس مسئلہ پر اجماع کہلائے گا یعنی اجماع سکوتی جیسے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر کسی نے یکبارگی تین طلاقیں دیں تو تینوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اور دوسرے صحابہ نے اس پر رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوت اختیار کرنا حضرت عمرؓ کے ارشاد فرمودہ قول سے اتفاق کرنا ہے اور یہ اجماع صحابہ سکوتی کہلائے گا اور اجماع کی یہ قسم ہمارے نزدیک تو حجت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

فصل: وَأَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعْطِفَ مَكِيْلًا أَوْ مَوْزُوْنًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ أَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ أَثْوَابٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ أَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ أَعْبُدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةٌ وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذٰلِكَ فِي عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلَى هٰذَا الْأَصْلِ۔

ترجمہ

اور بہرحال بیان عطف تو (اس کی مثال) جیسے آپ کسی مکیلی یا موزونی شئی کا جملہ مجملہ یعنی مبہم عدد مرکب پر عطف کر دیں تو یہ عطف کرنا جملہ مجملہ کا بیان ہوگا (کہ جملہ مبہمہ بھی مکیلی یا موزونی اشیاء کی جنس سے ہے) اس عطف کی مثال (یہ ہے کہ مثلاً) جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک درہم یا فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک قفیز گندم تو یہ عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ کل کا کل اسی جنس سے ہے (یعنی معطوف مکیلی اور موزونی کی جنس سے) اور ایسے ہی (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح اس مسئلہ کا بھی حکم ہے) اگر کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور تین کپڑے یا ایک سو ہیں اور تین درہم یا ایک سو ہیں اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ ایک سو بھی اسی جنس سے ہے یعنی معطوف کی جنس سے قائل کے قول احد وعشرون درہما کے درجہ میں (ہے) برخلاف قائل کے قول مائة وثوب یا مائة وشاة کے یعنی میرے ذمہ ایک سو ہیں اور کپڑا یا میرے ذمہ ایک سو ہیں اور بکری کہ یہ عطف مائة کے لیے بیان نہ ہوگا۔ واختص ذلک الخ اور عطف الواحد کی الجملہ مجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے مکیلی اور موزونی شئی اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مائة وشاة اور مائة وثوب میں (بھی) عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل مذکور کی بنا پر (یعنی جس طرح پہلی مثال

کے اندر عطف کرنا معطوف علیہ کا بیان تھا اسی طرح یہاں بھی ہوگا کیونکہ معطوف و معطوف علیہ شئ واحد کے درجہ میں ہوتے ہیں کیونکہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے)

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیان عطف بھی ہے یعنی ایسا بیان جو عطف کی وجہ سے ہو، بیان عطف سے مراد یہ ہے کہ کسی کیلی یا موزونی شئ کا جملۂ مجملہ (مبہم) پر عطف کیا جائے تو یہ عطف اس جملۂ مجملہ کا بیان ہوگا یعنی معطوف (کیلی و موزونی شئ) اپنے معطوف علیہ کا بیان بن جائے گا قدرے وضاحت: جملۂ مجملہ سے مراد وہ مرکب عدد ہے جس میں چند احتمالات ہونے کی وجہ سے ابہام پیدا ہوگیا ہو جیسے لفلان علیّ مائۃ و درھم میں مائۃ ایک مرکب عدد ہے جس میں ابہام یہ ہے کہ مائۃ (سو) سے مراد دراہم ہیں یا دینار یا کوئی اور چیز، لہٰذا مثال مذکور کے اندر مائۃ میں (اس کی تمیز محذوف ہونے کی وجہ سے) اجمال و ابہام پیدا ہوگیا، اب اس لفظ مائۃ پر کسی کیلی یا موزونی شئ کا عطف کیا جائے جیسے مثال مذکور میں موزونی شئ یعنی درھم کا عطف کیا گیا ہے تو یہ موزونی شئ جو ترکیب میں معطوف بن رہا ہے اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ سو جو معطوف علیہ ہے دراہم ہی ہیں نہ کہ کوئی دوسری چیز، گویا عبارت اس طرح ہے لفلان علیّ مائۃ درھم و درھم (فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ایک دراہم ہیں) اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معطوف علیہ سے تمیز کو کیوں حذف کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی مثالیں کثیر الاستعمال ہیں اور کثیر الاستعمال ہونا تخفیف کو چاہتا ہے لہٰذا بغرض تخفیف اور طول کلام سے احتراز کی وجہ سے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کردیتے ہیں، مصنفؒ نے اس فصل کے اندر عطف کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں اور وہ تین صورتیں ہی اس فصل کی مکمل تشریح ہے، ملاحظہ فرمائیے:

۱۔ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور معطوف معدود مفرد، نیز معطوف کیلی یا موزونی شئ ہو جیسے لفلان علیّ مائۃ و درھم اس جملہ میں معطوف لفظ درھم ہے اور (درہم چاندی کا ہوتا ہے اور چاندی موزونی شئ ہے) اور کیلی شئ کی مثال لفلان علیّ مائۃ و قفیز حنطۃ ہے اس میں قفیز حنطۃ معطوف ہے اور حنطۃ (گیہوں) کیلی شئ ہے، اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی مائۃ عدد مرکب ہے اور معطوف یعنی درہم اور قفیز حنطۃ معدود مفرد ہے، لہٰذا مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہوگا کہ کل کا کل معطوف کی جنس سے ہے یعنی معطوف علیہ میں جن سو چیزوں کا اقرار کیا گیا ہے وہ پہلی مثال میں دراہم ہوں گے اور دوسری مثال میں گیہوں (یعنی سو قفیز گیہوں)

نوٹ: عدد مرکب اور معدود مفرد کا مطلب: عدد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد دو سے زائد ہو جیسے ثلثۃ، اربعۃ، مائۃ وغیرہ اور معدود مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ تین سے کم ہو خواہ وہ مثنیٰ ہو یا واحد دونوں کو مفرد ہی کہیں گے، کیونکہ مفرد کا تقابل یہاں مرکب سے ہے نہ کہ مثنیٰ سے، لہٰذا جو حکم لفلان علیّ مائۃ و درھم کا ہے وہی حکم لفلان علیّ مائۃ و درھمان اور لفلان علیّ مائۃ و قفیزا حنطۃ کا ہے۔

۲۔ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں عدد کا ذکر ہو تو معطوف کیلی و موزونی شئ ہو یا نہ ہو جیسے لفلان علیّ

مائة و ثلثة اثواب او بفلان علی مائة و ثلثة دراهم او بفلان علی مائة و ثلثة اعبد، ظاہر ہے کہ معطوف علیہ میں عدد مذکور ہے یعنی مائة اور معطوف میں بھی عدد مذکور ہے یعنی ثلثۃ اب مذکورہ تینوں مثالوں کے اندر معطوف علیہ اپنے معطوف کی جنس سے ہوگا یعنی پہلی مثال میں مائة کا تعلق کپڑے سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ فلاں کے میرے پاس ایک سو تین کپڑے ہیں۔ جیسے کوئی آدمی احد و عشرون درهما کہے تو جس طرح عشرون معطوف کا تعلق دراہم سے ہے اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد کا تعلق بھی دراہم سے ہے اس متکلم کا مقصد یہ ہے کہ میرے پاس ایک اور بیس یعنی اکیس دراہم ہیں اور دوسری مثال میں مائة کا تعلق دراہم سے ہے اور متکلم کا مقصد ایک سو تین دراہم کا اعتراف کرنا ہے اور تیسری مثال میں مائة کا تعلق غلاموں سے ہے اور متکلم کا مقصد ایک سو تین غلاموں کا اعتراف کرنا ہے لہٰذا مذکورہ تینوں مثالوں میں معطوف علیہ کی تمیز معطوف کی جنس سے ہوگی البتہ نحوی قاعدہ کے اعتبار سے مائة کی تمیز مفرد ہوگی اور ثلثۃ کی جمع

ہے معطوف نہ مکیلی ہو اور نہ موزونی چیز ہو بلکہ صورت یہ ہو کہ معطوف میں عدد کا ذکر ہو (گویا اس تیسری صورت میں پہلی دونوں صورتوں کی شرطیں معدوم ہیں) اسی کو مصنف نے بخلاف قوله مائة و ثوب او مائة و شاة سے بیان کیا ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مثالوں یعنی ثوب اور شاۃ میں نہ عدد کا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں مکیلی اور موزونی ہیں بلکہ کپڑا ناپ کر فروخت ہوتا ہے اور بکری شمار کر کے لہٰذا اس تیسری قسم کے اندر طرفین کے نزدیک معطوف اپنے معطوف علیہ کا بیان و تفسیر نہ ہوگا اور وہ سو جو معطوف علیہ ہے اس کا تعلق ثوب یا شاۃ سے نہ ہوگا بلکہ متکلم کو اپنی مراد بیان کرنی ہوگی کہ مائة سے میری مراد فلاں چیز ہے اور پہلی قسم کے اندر عطف کے بیان ہونے اور اس تیسری قسم کے اندر عطف کے بیان نہ ہونے کی وجہ کو مصنف نے و تحقیق ذلک الخ سے بیان کیا ہے (اور دوسری قسم کا حکم پہلی قسم جیسا ہے یعنی دوسری قسم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا) مصنف کہتے ہیں کہ عطف الواحد علی الجملة میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں واجب ہونے کی صلاحیت رکھے اور وہ متعین نہ ہو یعنی معطوف مکیلی اور موزونی چیز ہو اور یہی حکم قسم دوم کا بھی ہے یعنی معطوف میں عدد کا تذکرہ ہو خواہ وہ مکیلی و موزونی ہو یا نہ ہو لہٰذا قسم دوم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا برخلاف تیسری قسم بفلان علی مائة و ثوب یا مائة و شاة کے کہ اس کے اندر ثوب اور شاۃ اگرچہ عطف المفرد علی الجملة کے قبیل سے تو ہیں مگر دوسری قید مفقود ہے کیونکہ کپڑا اور بکری مکیلی و موزونی نہیں ہیں اور عام معاملات میں یہ دونوں چیزیں ذمہ میں واجب نہیں ہوتی ہیں البتہ بیع سلم کے اندر یہ چیزیں ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہیں اور مائة و ثوب اور مائة و شاة کے اندر معطوف میں عدد کا بھی ذکر نہیں ہے، لہٰذا طرفین کے نزدیک اس تیسری قسم میں عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اسی اصل (عطف) پر قیاس کرتے ہوئے مائة و شاة اور مائة و ثوب میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا یعنی جس طرح پہلی دو شکلوں میں عطف بیان کے لئے تھا اور وہاں معطوف و معطوف علیہ مل کر شئی واحد کے تھے اور دونوں کی تمیز ایک جنس کی تھی احد و عشرون درهما کی طرح تو اسی طرح مائة و شاة اور مائة و ثوب کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا اور

سے اس امر میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل جس کو نسخ بھی کہتے ہیں بیان میں داخل ہے یا نہیں چنانچہ بعض اصولیین کے نزدیک بیان تبدیل یعنی نسخ بیان میں داخل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ کے معنی حکم سابق کو ختم کر دینے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ حکم کو رفع اور ختم کرتا ہو لیکن علامہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین (جیسے کہ مصنف) کے نزدیک بیان تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے بیان کے قبیل سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں بلکہ سابق حکم کی انتہائی اور آخری مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور یہ تبدیلی بندوں کے علم کے اعتبار سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو تو پہلے سے ہی معلوم تھا کہ کونسا حکم کب تک باقی رہتا ہے اور کب ختم ہو جاتا ہے جیسے مثلاً شراب کا پینا ابتداء اسلام میں جائز تھا اور اس کی حلت بندوں کے خیال میں ہمیشہ کے لئے تھی مگر اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ اس حکم کی انتہائی اور آخری مدت فلاں وقت اور فلاں تاریخ ہے چنانچہ شریعت کی طرف سے شراب کو حرام قرار دیا جانا گویا اس کی حلت کا نسخ ہے یعنی حلت کی انتہائی مدت کو بیان اور ظاہر کرنا ہے لہذا جب نسخ کی تعریف میں بیان اور ظاہر کرنے کا مفہوم موجود ہے تو نسخ یعنی بیان تبدیل بھی بیان کے قبیل سے ہے اور اس کو بیان کے اقسام میں شمار کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے (مصنف کتاب چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں تو مصنف کے نزدیک بیان تبدیل بیان کے قبیل سے ہے) ویجوز ذلک الخ جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیان تبدیل کا دوسرا نام نسخ بھی ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ نسخ صرف صاحب شریعت یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے کیونکہ بندہ جب تصرف کرتا ہے مثلاً کسی چیز کا اقرار یا طلاق و عتاق وغیرہ تو وہ شریعت کی نظر میں صحیح ہوتا ہے لہذا جب کوئی چیز شرعاً صحیح اور ثابت ہو گئی تو پھر بندے کو اس کا منسوخ کرنا اور اس کا باطل کرنا صحیح نہیں ہوگا البتہ نسخ کے علاوہ اور تمام بیانات بندوں کی طرف سے درست ہیں اور رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا موجود ہونا تو چونکہ کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم وحی الٰہی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحٰى اور ایک شعر ہے

مصطفیٰ ہرگز نہ گفتے تا نہ گفتے جبرئیل
جبرئیل ہم نہ گفتے تا نہ گفتے کردگار

اسی طرح

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود
گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

لہذا جب کلام رسول وحی الٰہی ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا جاری ہونا منجانب اللہ ہی ہے نہ کہ منجانب الرسول فافہم۔

اختیاری مطالعہ

علامہ فخر الاسلام کے نزدیک بیان کی سات قسمیں ہیں اور مصنف نے بھی انہیں کا اتباع کیا ہے اور جمہور علماء پانچ کے قائل

ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں قرض، یا کہا فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں مبیع کا ثمن، اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوٹے ہیں، تو یہ (قولہ وھی زیوف) صاحبینؒ کے نزدیک بیانِ تغییر ہوگا پس یہ قول موصولاً صحیح ہوگا اور وہ (وھی زیوف) امام صاحبؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے پس وہ صحیح نہیں ہوگا اگرچہ متصلاً ہی کہا ہو ولو قال الخ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن سے جو اس فلاں نے مجھ کو بیچی ہے اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی اثر (وجود یا نشان وغیرہ) بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحبؒ کے نزدیک (لم اقبضہا) بیانِ تبدیل ہے اس لئے کہ لزومِ ثمن کا اقرار مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع ہی ختم ہو جاتی ہے پس ثمن بھی لازم نہیں رہے گا۔

تشریح: فصل کے اندر بیانِ تغییر والی فصل کے آخر میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ بیانِ تبدیل کی فصل میں چند اختلافی مسائل بیان کئے جائیں گے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسائل بیانِ تغییر کے قبیل سے ہیں کہ جو موصولاً تو صحیح ہوتے ہیں نہ کہ مفصولاً یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے نہ موصولاً اور نہ مفصولاً چنانچہ منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا لفلانٍ علیّ الفٌ قرضٌ او ثمنُ المبیع (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار روپے ہیں قرض کے یا مبیع کے ثمن کے) پھر اس کے فوراً بعد اس نے وھی زیوف کہہ دیا (اور وہ کھوٹے ہیں) تو وھی زیوف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے جو نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ مفصولاً اور بیانِ تبدیل اس وجہ سے ہے کہ قائل کے قول لفظ الف سے یہ ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے ہیں نہ کہ کھوٹے کیونکہ قرض کے اندر تو لوگ عموماً کھرے ہی روپیہ لیتے دیتے ہیں تاکہ مقروض کی ضرورت پوری ہو سکے اور ثمن مبیع میں تو کھوٹے ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے کیونکہ عقدِ بیع کا سلامت عن العیب ہونا ضروری ہے حالانکہ کھوٹا ہونا عیب ہے لہٰذا مقر کے کلام میں الف سے کھرے روپیہ مراد ہیں اور پھر اس نے وھی زیوف کہا تو اس کا وھی زیوف کہنا کھرے روپوں کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا ہے جو بمنزلہ نسخ کے ہے جو بندہ کی جانب سے جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے یہ جملہ پہلے جملہ کے فوراً بعد ہی ملا کر بولا ہو لہٰذا اس کو ایک ہزار کھرے ہی ادا کرنے پڑیں گے۔

نوٹ: لفظ قرض یا ثمن المبیع کے بجائے اگر اس نے غصبت یا ودیعۃ کہا اور پھر اس کے بعد وھی زیوف کہا تو وھی زیوف کہنا بالاتفاق موصولاً بھی صحیح ہوگا اور مفصولاً بھی اس لئے کہ غصب اور ودیعت میں کھرے ہی ہونا ضروری نہیں ہیں بلکہ جیسے غصب کئے تھے یا جیسے کسی نے امانت رکھے تھے ایسے ہی سکے واجب الاداء ہوں گے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفلانٍ علیّ الفٌ قرضٌ او ثمنُ المبیع کے بعد اگر قائل نے وھی زیوف کہا تو اس کا وھی زیوف کہنا بیانِ تغییر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائل کے کلام میں لفظ الف مطلق ہے جس میں کھرے کھوٹے کی وضاحت نہیں ہے مگر ظاہر کھرے ہونا ہی ہے پھر اس کے بعد قائل وھی زیوف کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر

کر رہا ہے لہٰذا اس کا قول وھی زیوف بیان تغییر ہے نہ کہ بیان تبدیل لہٰذا وھی زیوف پہلے کلام سے موصولاً بولنا تو صحیح ہوگا نہ کہ مفصولاً۔ اسی طرح دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ لفلان علیّ الف من ثمن جاریۃ باعنیھا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں ایک باندی کے ثمن کے جو باندی بائع نے مجھ کو بیچی ہے پھر اس کے بعد اس نے وَلَمْ اَقْبِضْھا کہا (پر میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا) اور باندی کا اس کے پاس کوئی نام و نشان بھی نہیں ہے تو اس کا وَلَمْ اَقْبِضْھا کہنا بیان تبدیل ہے کیونکہ کلام سابق یعنی لفلان علیّ الف الخ سے اس نے اپنے اوپر ایک ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور لزوم ثمن کا اقرار اس بات کا بھی اقرار ہے کہ مبیع یعنی باندی ہلاک ہونے کے وقت اس کے قبضہ میں تھی لہٰذا قبضہ کا بھی اقرار ہو گیا کیونکہ اگر مبیع مشتری کے قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو بیع ہی فسخ ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن بھی لازم نہیں ہوتا لہٰذا جب مشتری نے لزوم ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے پھر ولم اقبضھا کہہ کر اس قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور ضمناً لزوم ثمن سے بھی رجوع ہے اور رجوع عن الاقرار بیان تبدیل نہ کہ نسخ ہے اور یہ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے لہٰذا مشتری کو ایک ہزار روپیہ ادا کرنے لازم ہوں گے اور اس کا قول ولم اقبضھا نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ ہی مفصولاً یہ تمام تفصیلات امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قائل کا قول ولم اقبضھا بیان تغییر ہے کیونکہ بیع میں دونوں احتمال ہیں کہ مبیع پر قبضہ ہوا یا نہیں مگر ظاہر حال یہی ہے کہ جب لزوم ثمن کا اقرار کر رہا ہے تو امید ہے کہ اس نے قبضہ بھی کر لیا ہوگا اب وہ ولم اقبضھا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کر رہا ہے اور یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا لہٰذا جب مبیع پر قبضہ ہی نہیں ہوا تو میرے ذمہ ایک ہزار بھی لازم نہ ہوں گے لہٰذا ولم اقبضھا بیان تغییر ہے اور یہ موصولاً تو صحیح ہوگا مفصولاً صحیح نہ ہوگا لہٰذا اگر کلام اول بول کر تاخیر سے ولم اقبضھا کہے تو اس کا یہ کہنا بیکار اور کالعدم ہوگا اور اس کو ایک ہزار ادا کرنا ضروری ہوگا

اختیاری مطالعہ

نسخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ پہلے کے مقابلہ میں آسان حکم ثابت کریں یا پھر جس میں ثواب زیادہ ہو نیز زمانہ کے اعتبار سے بندوں کے حالات بدلتے رہتے ہیں تو جیسی مصلحت ہوتی ہے اسی طرح کا اللہ تعالیٰ حکم ثابت فرماتے ہیں۔

فائدہ: پانچ جگہ نسخ نہیں ہوتا ہے (۱) واجب لذاتہ میں جیسے ایمان باللہ (۲) ممتنع لذاتہ میں جیسے کفر کا قبیح ہونا (۳) ان احکام میں جو بطریق تابید ثابت ہوں جیسے خالدین فیہا ابدا، وجاعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الی یوم القیامۃ (۴) خبر میں خواہ ماضی سے متعلق ہو یا مستقبل کے (۵) ان چیزوں میں جو متصرف نہ ہوں جیسے ذات باری تعالیٰ کو نیز فروعی احکام میں نسخ ہو سکتا ہے نہ کہ اصول دین اور عقائد وغیرہ میں۔

فائدہ: نسخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی ہو سکتا ہے اس کے بعد نہیں اور نسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ ناسخ قوت میں منسوخ کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو۔

البحث الثانی فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اکثر من عدد الرمل والحصی

ترجمہ

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے اور وہ (سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں (مراد کثرت کو بیان کرنا ہے)

تشریح۔ دوسری بحث سنت رسول اللہ ﷺ کے بیان میں ہے، اور سنت کی تعداد ریت اور کنکریوں کے عدد سے بھی زائد ہیں یعنی سنتیں کثیر تعداد میں ہیں، سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں چنانچہ قرآن میں ہے ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا دوسری جگہ ہے سنۃ من قد ارسلنا قبلک الخ اور اصطلاح شرع میں سنت کے دو معنی ہیں ۱ نفلی عبادات کہ جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عتاب نہیں ہوتا ۲ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقریرات، اور یہاں بھی دوسری قسم مقصود ہے اور تقریرات کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ (ایک جانور کا نام) کھائی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں کی نیز لفظ سنت صحابہؓ کے اقوال وافعال پر بھی بولا جاتا ہے اس لئے مصنفؒ نے لفظ سنت استعمال کیا اور البحث الثانی فی سنۃ رسول اللہ کہا تاکہ یہ لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر کو بھی شامل رہے اور صحابہ کرامؓ کے قول وفعل کو بھی شامل رہے جیسا کہ رمضان شریف میں باجماعت تراویح کی ۲۰ رکعات پڑھنا سنت صحابہؓ ہے اور لفظ حدیث اور خبر صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر بولا جاتا ہے یعنی سنت قولیہ پر، نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر پر اور یہ تمام تر تفصیلات اہل اصول کے یہاں ہے اور محدثین کی اصطلاح میں سنت اور حدیث اور خبر تینوں مترادف الالفاظ ہیں اور ان سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال وتقریرات اور صحابہؓ کے اقوال وافعال وتقریرات اور تابعین کے اقوال وافعال وتقریرات ہیں۔

اللغۃ: سنۃ خصلت، طریقہ، شریعت جمع سنن ۔ الرمل ریت، جمع رمال ، الحصی کنکری، واحد حصاۃ ، جمع حصیات وحصی وحصی.

فَصْلٌ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ ، خَبَرُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهٗ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذٰلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوْتِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلٰثَةِ أَقْسَامٍ : قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ احْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْآحَادُ .

ترجمہ

(یہ) فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر علم (اس کے حق ہونے کا اعتقاد

یقین) اور اس پر عمل لازم ہونے کے سلسلہ میں کتاب اللہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی تو تحقیق کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی، وہ بحثیں جن کا ذکر خاص، عام، مشترک اور مجمل کا ذکر کتاب اللہ میں گذر چکا ہے وہ سب اسی طرح سنت کے حق میں بھی جاری ہیں مگر شبہ خبر کے باب میں اس خبر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے اور اس (خبر) کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہونے میں ہے ولهذا المعنى الخ اسی معنی (شبہ فی الاتصال) کی وجہ سے خبر تین قسم پر ہوگئی: ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بطور صحت کے پہنچے اور وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں) ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو کہ شاید یہ نبی ﷺ سے ثابت نہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

تشریح: اس فصل سے اب مصنف خبر کی اقسام مثلاً خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کو بیان کریں گے اسی وجہ سے مصنف نے اقسام کو بیان کرتے وقت لفظ خبر استعمال کیا ہے تاکہ اس طرف اشارہ ہو جائے کہ آنے والی قسموں کا تعلق قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اس کو خبر کہتے ہیں گویا لفظ خبر خاص ہے اور لفظ سنت عام ہے اور آپ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علم اور عمل کے لازم ہونے میں بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا علم اور یقین رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح خبر رسول ﷺ کے حق ہونے کا یقین رکھنا اور اس کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنا گویا اللہ کی اطاعت کرنا ہے فرمان باری ہے من يطع الرسول فقد اطاع الله (پ ۵) نیز نبی ﷺ اپنی خواہشات نفسانی سے کوئی بات ارشاد نہیں فرماتے، بلکہ آپ کا ارشاد وحی الٰہی ہوتا ہے قرآن میں ہے وما ينطق عن الهوىٰ ان هو الا وحي يوحىٰ ایک شعر یاد آرہا ہے جو اس موقع کے بالکل مناسب ہے

[illegible]

دوسرا شعر ہے:

میں انہیں کی محفل سجا رہا ہوں چراغ میرا ہے رات ان کی
میں انہیں کے مطلب کی کہہ رہا ہوں زبان میری ہے بات ان کی

یعنی اگرچہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلی ہے مگر وہ باتیں اللہ ہی کی ہوتی ہیں لہٰذا کہنے کا مقصد یہ ہے کہ خبر رسول ﷺ پر کتاب اللہ کی طرح علم اور عمل ضروری ہے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جو بحثیں یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل، حقیقت، مجاز، امر اور نہی وغیرہ کی کتاب اللہ کی بحث میں گذر چکی ہیں وہ تمام کی تمام باتیں خبر رسول ﷺ میں بھی پائی جاتی ہیں مگر ان کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔

الا ان الشبهة الخ مصنف نے فرمایا تھا کہ خبر رسول ﷺ علم و عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ کتاب

والی یا آنے والی شی کے ہیں، اصطلاحی تعریف یہ ہے: خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو یہاں تک کہ ان کا کذب پر اتفاق کر لینا ان کی کثرت کی وجہ سے عقلاً محال ہو اور تم تک یہ سلسلہ اسی کثرت سے ادا ہوتے رہے ہوں یعنی یہ حدیث متصل ہوئی ہو، گویا مصنف کتاب کے نزدیک متواتر کی صرف دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ کہ ان راویوں کا بوجہ کثرت کذب پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو اور دوسری شرط واتصل بك هكذا ہے جس کی راویوں کی یہ کثرت دور صحابہ سے لیکر روایت کے آخری راوی کے نقل کے زمانہ تک برابر قائم رہی ہو گویا یہ کثرت دور صحابہ سے لیکر دور تبع تابعین تک ضروری ہے چنانچہ کسی دور میں اس کے راوی تین سے کم نہ ہوں۔

بعض حضرات نے خبر متواتر میں عدد اور عدالت اور اختلاف اوطان کی بھی شرط لگائی ہے، جس کی تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت ذکر کر دی گئی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ شرط لغو و فضول ہے، مصنف نے متواتر کی مثال میں آیت تو قرآن کو پیش کیا ہے مگر یہ واضح رہے کہ یہ مطلق تواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی کیونکہ خبر متواتر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر ہے ہی نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ خبر متواتر ہے۔

الحاصل: خبر متواتر کے وجود وعدم وجود میں اختلاف ہے، اور نقل قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کو ہر زمانہ میں ایک کثیر تعداد پڑھتی چلی آئی ہے اور اس کے کسی نقطہ اور اعراب میں کوئی فرق نہیں آیا لہٰذا یہ مطلق تواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی، یہ بھی یاد رہے کہ نقل قرآن تواتر لفظی اور حقیقی کی مثال ہے اور تواتر معنوی کی مثال مسح علی الخفین والی حدیث ہے، اور تواتر معنوی کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے معنی ومفہوم تو ایک ہی ہوں البتہ راویوں نے مختلف الفاظ سے اس مفہوم کو ادا کیا ہو (یعنی کثیر راویوں نے) مصنف نے خبر متواتر کی دوسری مثال میں اعداد رکعات کو پیش کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نمازوں کی رکعتوں کی تعداد مثلاً فجر میں دو رکعتیں اور ظہر، عصر وعشاء میں چار رکعتیں اور مغرب میں تین رکعات کا ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، اور اس میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے، اور تیسری مثال میں مقادیر زکوٰۃ کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار مثلاً روپیوں اور سونا وچاندی میں چالیسواں حصہ واجب ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، علیٰ ہذا القیاس دیگر نصابوں کی مقدار زکوٰۃ مثلاً پانچ اونٹ پر ایک بکری اور دس اونٹوں پر دو بکریاں اور پندرہ اونٹوں پر تین بکریاں وغیرہ وغیرہ (جس کی مزید تفصیل فقہی کتابوں میں مذکور ہے) سب خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے۔

اختیاری مطالعہ

نکتہ بعض حضرات نے خبر متواتر میں یہ بھی شرط لگائی ہے کہ اس کے راوی کم از کم چار ہوں، قیاس کرتے ہوئے زنا کے گواہوں پر، اور بعض نے کہا ہے کہ راوی پانچ ہوں، اسی طرح سات ہونے کا بھی قول ہے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں جیسے حق پر گواہی کی تعداد، یا راوی دس ہوں کیونکہ دس سے کم کا عدد قلت کا ہے یا راوی بارہ ہوں کیونکہ قرآن میں ہے اثنا عشر نقیبا یا راوی بیس ہوں کیونکہ قرآن میں ہے ان یکن منکم عشرون صابرون الخ

یا راوی چالیس ہوں کیونکہ قرآن میں ہے یا ایھا النبی حسبک اللہ و من اتبعک اور مسلمان اس زمانہ میں چالیس تھے یا راوی ستر ہوں کیونکہ قرآن میں ہے واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا اسی طرح بعض حضرات نے اختلاف اوطان کی بھی شرط لگائی ہے یعنی راوی مختلف جگہوں کے رہنے والے ہوں اور بعض نے عدالت کی بھی شرط لگائی ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ مَا كَانَ اَوَّلُهٗ كَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقَبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى اتَّصَلَ بِكَ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِيْ بَابِ الزِّنَا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ بِدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْاٰحَادِ۔

ترجمہ

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول (یعنی عہد صحابہ میں اس کا سلسلۂ اسناد) آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور تیسرے (تابعین اور تبع تابعین) زمانہ میں مشہور ہو گئی ہو اور امت محمدیہ نے اس کو قبول کر لیا ہو پس وہ (قرن ثانی اور ثالث میں) متواتر کی طرح ہو گئی ہوتی کہ یہ حدیث تجھ تک اے مخاطب متصل ہو گئی ہو، اور خبر مشہور (کی مثال) جیسے مسح علی الخف اور زنا کے باب میں رجم کی حدیث ہے، پھر خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور خبر مشہور علم طمانیت (ایسا علم جس سے اطمینان صدق حاصل ہو) کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے درمیان ان دونوں حدیثوں پر عمل ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس کلام (اختلاف) اخبار آحاد میں ہے۔

تشریح: خبر مشہور وہ خبر ہے جس کا دور اول خبر واحد کی طرح ہو یعنی اس کے راوی دور صحابہ میں ایک یا دو ہوں پھر دوسرے اور تیسرے دور میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں وہ حدیث مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو قبول کر لیا ہو گویا دوسرے اور تیسرے دور میں وہ خبر خبر متواتر کی طرح ہو گئی ہو کہ اس کے راوی اتنے کثیر ہو گئے ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق محال ہوتی کہ وہ خبر تجھ تک یعنی آخری راوی وناقل تک متصل ہو گئی ہو گویا تبع تابعین تک درمیان کا کوئی راوی منقطع نہ ہو خبر مشہور کی مثال وضو کے اندر موزوں پر مسح والی حدیث ہے یعنی قرآن سے تو مطلق پیروں کا دھونا ثابت ہے خواہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو کما فی قولہ تعالیٰ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ مگر حدیث سے مسح کا جواز ثابت ہے اور یہ حدیث حدیث مشہور ہے، حدیث میں ہے يَمْسَحُ الْمُقِيْمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهَا (مقیم ایک دن ایک رات مسح کرے اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے) اور دوسری مثال رجم فی باب الزنا والی حدیث ہے، اَلثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ ثم المتواتر الخ خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم قطعی یعنی علم یقین حاصل ہوتا ہے جس میں کسی طرح کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہوتی یعنی جیسا کہ اشیاء کے مشاہدے سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر

وَالْإِسْلَامُ بِهٰذَا الشَّرْطِ۔

ترجمہ

پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ خبر حد شہرت کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے، راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط (قوی الحفظ ہونا) اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ، اور وہ خبر تجھ تک اس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی شرط (راوی کا مسلمان ہونا، عادل ہونا وغیرہ) کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

تشریح: خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے نقل کیا ہو یعنی اس کا راوی ایک ہو یا دو یا چند مگر وہ خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اور نہ حد تواتر کو خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ناقلین کی تعداد ہر زمانہ میں کم رہی ہو یا صحابہ و تابعین کے زمانہ میں کم رہی ہو اور بعد میں کچھ زیادہ ہو گئی ہو، یا صحابہ کے زمانہ میں تعداد کچھ زیادہ ہو اور بعد میں کم ہو گئی ہو، مصنف کی عبارت میں لفظ واحد سے مراد صرف راوی واحد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبر واحد کے راویوں کی تعداد حد شہرت و حد تواتر کو نہ پہنچی ہو اور لفظ جماعت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ جماعت ایسی ہو جو حد شہرت کو نہ پہنچی ہوئی ہو، ولا عبرۃ للعدد الخ سے مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ عدد کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ حدیث حد شہرت کو نہ پہنچی ہوئی ہو، لہٰذا ایسی روایت باوجود کثرت رواۃ کے خبر واحد ہی رہے گی اور شہرت کا اعتبار بھی تبع تابعین کے زمانہ تک ہے اس کے بعد نہیں کیونکہ بعد میں تمام اخبار آحاد مدون ہونے کی بنا پر مشہور و معروف ہو گئی ہیں مگر پھر بھی ان کو خبر مشہور نہیں کہا جائے گا بلکہ خبر واحد ہی کہا جائے گا۔

وهو يوجب العمل الخ خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ اس پر احکام شرعیہ میں (ذکر شدہ کردہ) چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اس سے نہ تو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور نہ علم طمانیت، بلکہ اس سے ظن راجح ثابت ہوتا ہے اگرچہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور وہ شرائط جن کا خبر واحد کے اندر اس پر عمل واجب ہونے کے لئے پایا جانا ضروری ہے یہ ہیں (۱) راوی مسلمان ہو، لہٰذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا، کیونکہ کافر کی خبر میں کذب کا قوی اندیشہ ہے اور اس کی کوشش دین کے انہدام میں ہی صرف ہو سکتی ہے نہ کہ اشاعت دین میں (۲) راوی عادل ہو، اور عادل کا مطلب یہ ہے کہ وہ پرہیزگار ہونے کے ساتھ ساتھ سنجیدہ مزاج رکھتا ہو، مثلاً شاہراہ پر پیشاب نہ کرتا ہو، اسی طرح بازار اور راستہ میں چلتے ہوئے کوئی چیز کھاتا پیتا نہ ہو، لہٰذا فاسق کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ دنیوی امور کی مانند دینی امور میں بھی کذب و فسق کی پرواہ نہیں کرے گا، بلکہ ممکن ہے کہ وہ دینی امور میں بھی کذب بیانی سے کام لے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:

کوئی خوبی ہو تو دشمن بھی کرے گا اعتراف	صرف کر و فر سے مل سکتا نہیں اونچا مقام

قیاس کو ترک کر دیا ہے (اور حدیث پر عمل کیا ہے) اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو (نماز میں) مؤخر کرنے کی حدیث پر عمل کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قئی (کے ذریعہ نقض وضو) کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ (راوی کی قسم ثانی کا بیان آگے آرہا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ راوی کی دو قسمیں بیان کر کے ان کی مرویات میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کی دو قسمیں ہیں، معروف اور مجہول، پھر معروف کی دو قسمیں ہیں اور مصنف اصول الشاشی کا مقصد بھی صرف انہیں دونوں کو بیان کرنا ہے، پہلی قسم کے راوی وہ ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہوں، جیسے خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ ابن مسعودؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ اور معاذ ابن جبلؓ اور دیگر بہت سے دیگر حضرات مثلاً ابوموسیٰ اشعریؓ، ابی ابن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ (بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود کے بجائے حضرت عبداللہ ابن زبیر ہیں) لہٰذا ان حضرات کی روایت کردہ احادیث جب تحقیق تک پہنچیں تو قیاس کے مقابلہ میں ان حضرات کی مرویات یعنی ان حضرات سے روایت کردہ احادیث پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، خواہ وہ روایت قیاس کے موافق ہو یا مخالف اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، جیسا کہ آنے والی مثالوں سے ظاہر ہے کہ امام محمدؒ نے ان راویوں کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے جو کہ علم واجتہاد میں معروف ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس کو بالائے طاق رکھ دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اس کے برخلاف ہے جس کو اگر کوئی جاننا چاہے تو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔ اب آپ ان روایتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور ان کے راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہیں۔

(۱) امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ لگانے کے مسئلہ میں حدیث اعرابی پر عمل کیا ہے جس کے راویوں میں سے ایک راوی حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ بھی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اور وہ حدیث قیاس کے بالکل خلاف ہے، حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کے پیچھے صحابہؓ آپ کی اقتدا کر رہے تھے کہ دوران نماز ایک اعرابی آئے جن کی آنکھ میں کمزوری تھی اور وہ ایک گڑھے میں گر پڑے تو بعض حضرات جو نماز میں شامل تھے ان کو ہنسی آگئی اس پر نبی ﷺ نے نماز سے فارغ ہو کر فرمایا **من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلوۃ جمیعا**۔ یعنی جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے۔ یعنی نبی ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو اور نماز دونوں فاسد ہو جاتی ہیں، لہٰذا جو شخص اس عمل کا ارتکاب کرے اس کو از سر نو وضو کر کے نماز پڑھنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ حدیث (من ضحک الخ) قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وضو کا ٹوٹنا خروج نجاست سے ہوتا ہے، حالانکہ ہنسنے سے خروج نجاست نہیں ہوا اور جب خروج

۳ اسی طرح امام محمدؒ نے قی کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مَنْ قَاءَ اَوْ رَعُفَ فِيْ صَلٰوتِهٖ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ یعنی نماز میں جس شخص کو قی ہو جائے یا نکسیر نکل پڑے تو اس کو چاہیے کہ وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پوری کرے یعنی صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے جب تک کہ گفتگو نہ کی ہو، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ قی کرنے اور نکسیر بہہ جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قی سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، کیونکہ نقض طہارت کی علت خروج نجاست ہے حالانکہ قی نجاست نہیں ہے مگر امام محمدؒ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا، کیونکہ شروع میں یہ ضابطہ بتلا دیا گیا تھا کہ اگر راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قی اور رعاف ناقض وضو نہیں ہیں۔

نوٹ: قی سے مراد وہ قی ہے جو منہ بھر کر ہو اور منہ بھر کی قید اس لئے لگائی کہ حدیث میں لفظ قی مطلق بیان کیا ہے اور مشہور قاعدہ ہے المطلق ينصرف الى المتعارف اور متعارف وہی قی ہے جو منہ بھر کے ہو اور وہ تے بلغم کی نہ ہو۔ (بدائع: ص ۱۲۳، ج ۱)

فائدہ: رعاف نکسیر کو کہتے ہیں یعنی ناک سے خون بہنے کو۔

۴ اسی طرح امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث کے راوی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ ہر سہو کے دو سجدے ہیں سلام کے بعد، اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ سجدۂ سہو اس نقصان کی تلافی ہے جو نماز میں واقع ہوا ہے اور جب نقصان نماز میں پیش آیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تلافی کرنے والی چیز یعنی سجدۂ سہو بھی نماز ہی کے اندر ہونا چاہیے اور نمازی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد، لہٰذا قیاس کی رو سے سجدۂ سہو قبل السلام ہونا چاہیے نہ کہ بعد السلام مگر قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں اور ضابطہ بھی یہی بیان کیا تھا کہ جو راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کرنا اولیٰ ہے۔

فائدہ: امام شافعیؒ کے نزدیک سجدۂ سہو قبل السلام افضل ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو کمی نقصان کی وجہ سے ہو تو قبل السلام افضل ہے اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے ہو تو بعد السلام افضل ہے، ہر ایک امام کی دلیل اور احناف کی طرف سے ان کا جواب آپ حضرات ان شاء اللہ تعالیٰ فقہ کی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

الخ وہی اصل (کہ اگر راوی فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو تو اس کی روایت کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے) کی بنا پر ہمارے اصحاب احنافؒ نے مصراۃ کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابوہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

تشریح: مصنف نے اس سے قبل راوی کی دو قسمیں بیان کی تھیں، معروف اور مجہول، پھر معروف کی دو قسمیں تھیں جن میں سے قسم اول کا بیان تو گزر چکا ہے، اب یہاں سے مصنف قسم ثانی کا بیان شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر راوی حافظہ اور عدالت میں تو معروف ہو مگر فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو، جیسے حضرت ابوہریرہؓ اور انس بن مالکؓ وغیرہ تو ان جیسے حضرات کی روایت جب ہم کو پہنچے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ روایت قیاس کے موافق ہوگی یا قیاس کے مخالف، اگر قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے یعنی اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں بجائے حدیث کے قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا اس لئے کہ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو جیسا کہ صحابہؓ کے درمیان روایت بالمعنی کرنے کا رواج تھا، پس راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں بھی اگر قیاس پر عمل نہ کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ بالکل ہی بند ہو جائے گا حالانکہ قیاس کا ثبوت قرآن سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ** اے عقل والو! تم عبرت حاصل کرو یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو، **فَاعْتَبِرُوْا** بمعنی **قِیْسُوْا** ہے نیز دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ** نیز حدیث معاذؓ میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس سے مراد بھی قیاس ہی ہے۔

نوٹ: متن میں لفظ صَحَّتْ سے مراد مطلق بلوغ ہے نہ یہ کہ وہ روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، اب آپ حضرت غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث کا ملاحظہ فرمائیں جو قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں اور حدیث یہ ہے **اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ** اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے کھانے سے وضو واجب ہے جس کو آگ نے چھوا ہو یعنی جو آگ پر پکائی گئی ہو، لہذا اس حدیث کی رو سے اگر کوئی باوضو شخص روٹی تناول کر لے یا چائے پی لے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز کھا لے جو آگ پر پکائی گئی ہو تو اس کو دوبارہ وضو کرنا ہوگا، جیسا کہ صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں بعض صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اسی کے قائل تھے مگر صحابہ کرامؓ کے آخری دور سے آج تک اس بات پر اجماع ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگر یہ تسلیم [illegible] تو عرض کرنا ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں جس کو آگ پر گرم کیا گیا ہو تو کیا اس گرم پانی سے وضو کرنے کی وجہ سے آپ دوبارہ ٹھنڈے پانی سے وضو کریں گے، اس پر حضرت ابوہریرہؓ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دے سکے، دیکھئے اس حدیث کو جو خلاف قیاس ہے اور راوی اس کے بقول مصنف غیر فقیہ ہیں حضرت ابن عباسؓ نے قیاس کے ذریعہ رد کر دیا اور کوئی حدیث ذکر

نہیں فرمائی کیونکہ ان کے پاس اس کے رد میں علاوہ قیاس کے کوئی حدیث تھی ہی نہیں، اگر ہوتی تو ابن عباسؓ ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا زیادہ قوی بات ہے تو ابن عباسؓ کے قیاس کے ذریعہ حدیث ابو ہریرہؓ کو رد کر دینے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر غیر فقیہ راوی کی روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل کرنے کے بجائے قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسی کو اختیار کیا، اور اب احناف کا یہی مسلک ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اس قسم کی روایات کہ جن سے وضوء مما مسته النار کا حکم ثابت ہوتا ہے ان کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں منجملہ ان کے ایک جواب یہ ہے کہ وضوء مما مسته النار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے یا پھر حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ منہ دھونا، یا وضو کا حکم استحباباً ہے نہ کہ برائے وجوب نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو نہ کرنا بھی ثابت ہے۔

وعلی هذا الخ اور اسی ضابطہ کی بناء پر کہ غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث اگر خلاف قیاس ہو تو قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے علمائے احناف نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مصراة کے مسئلہ میں روایت کردہ حدیث کو خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، حدیث مصراة یہ ہے: لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر (ترجمہ) تم لوگ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکا کرو پس جو شخص اس عمل کے بعد (یعنی دودھ روکے جانے کے بعد) اس اونٹ یا بکری کو خریدے تو وہ دو نظروں میں سے ایک کے اختیار کے ساتھ ہے ۱ دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ پسند آئے اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو اپنے لئے روک لے (یہ ایک نظر ہوئی) ۲ اور اگر وہ اس کو ناپسند سمجھے تو اس کو بائع کے پاس لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی دے (یعنی بائع کو دودھ کے بدلہ میں کھجور دے اور یہ دوسری نظر ہے) دیکھئے اس حدیث کے اندر تصریہ سے منع کیا گیا ہے اور تصریہ باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع یعنی اونٹنی یا بکری کو فروخت کرنے کے ارادہ کے وقت ان کے تھنوں میں چند دن دودھ چھوڑے رکھنا تاکہ اس کے بعد جب مشتری دودھ نکالے تو کثرت لبن کی وجہ سے وہ دھوکہ میں پھنس کر اس جانور کو زیادہ قیمت پر خرید لے، حالانکہ دو چار دن کے بعد وہ جانور اپنی اصلی حالت اور عادت کے مطابق ہی دودھ دے گا نہ کہ زیادہ، ظاہر ہے کہ بائع نے اپنے اس عمل سے مشتری کو دھوکہ دیا ہے، اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریہ سے منع فرمایا ہے اور مصراة سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جس کے تھنوں میں مالک نے خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے چند وقتوں کا دودھ روک دیا ہو لہٰذا اس طرح کی دھوکے بازی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لیکن اگر کوئی بائع اس طرح کا عمل کر کے اپنے جانور کو فروخت کر دے تو حدیث بالا میں خریدار کو اس کے دودھ دوہنے کے بعد دو اختیار دیئے گئے ہیں، اگر چاہے تو اس جانور کو طے شدہ قیمت پر رکھ لے اور اگر چاہے تو اس جانور کو واپس کر دے اور ساتھ ساتھ اس دودھ کے بدلہ میں جو اس نے استعمال کیا ہے ایک صاع کھجور بھی ادا کرے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جانور کو

مرتفع نیز اس حدیث مصراۃ کے رد کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ حدیث قرآن اور سنت مشہورہ اور اجماع تینوں کے خلاف ہے۔ قرآن کے خلاف تو اس طرح ہے کہ قرآن کے اندر اس زیادتی کا بدلہ جس کو مثل مثلی ہو مثل کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے یعنی مثل صوری فقط نیز آیت سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ زیادتی کا تاوان اس کے تناسب سے ہونا چاہئے کہ اس سے زیادہ قال اللہ تعالیٰ فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم حالانکہ حدیث مصراۃ میں ایک صاع کھجور مشتری کے استعمال کئے ہوئے دودھ کا مثل نہیں ہے اور نہ ہی دونوں میں کوئی تناسب ہے کیونکہ مشتری نے دودھ خواہ زیادہ استعمال کیا ہو یا کم دونوں صورتوں میں کھجور کی مقدار ایک ہی صاع رہتی ہے اور حدیث مصراۃ سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ سنت سے یہ بات ثابت ہے کہ جس چیز کا مثل ممکن نہ ہو یعنی مثل صوری تو وہاں قیمت متعین کی جاتی ہے حالانکہ ایک صاع کھجور اس دودھ کی قیمت بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ تفصیل سنت مشہورہ میں یہ ہے من اعتق شقصا له من عبد قوم علیه نصیب شریکه ان کان موسرا الحدیث اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی غلام میں دو شریک ہوں اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کر دے تو آزاد کرنے والے پر اگر وہ مالدار ہے دوسرے شریک کے حصہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اپنا حصہ آزاد کرنے کی وجہ سے دوسرے شریک کے حصہ میں فوراً آ گیا کہ اب وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے اس عمل سے دوسرے شریک کا نقصان ہوا کیونکہ وہ اپنا حصہ آزاد نہیں کرنا چاہتا تھا اور اس کی مرضی کے بغیر آزاد ہو گیا تو اس حدیث میں آزاد کرنے والے پر دوسرے شریک کے حصہ کی قیمت کو واجب ٹھہرایا ہے اور قیمت مثل معنوی ہے لہٰذا مثل معنوی کا ثبوت حدیث سے ہو گیا لہٰذا حدیث مصراۃ اس حدیث کے خلاف ہے کیونکہ ایک صاع کھجور اس دودھ کی قیمت نہیں ہے اور حدیث مصراۃ اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذوات الامثال کا ضمان مثل صوری کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور ذوات القیم کا قیمت کے ذریعہ حالانکہ ایک صاع کھجور دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ اس کی قیمت اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت الوضوء مما مست النار کو اس لئے رد نہیں کیا گیا کہ اس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں بلکہ اس کے رد ہونے کی مختلف وجوہات ہیں جن کو ماتن نے ذکر کر دیا ہے۔

فائدہ۔ پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا اگر یہ مجہول ہے کہ راوی کے فقیہ ہونے کی شرط علماء احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا قول ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی ابو زیدؒ وغیرہ نے اختیار کیا ہے مگر امام کرخیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ راوی کا عادل وضابط ہونا کافی ہے بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے کی شرط نہیں ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِيْ فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ.

ترجمہ

اور راویوں کی حالتیں مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد

پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول فیہ رجال یحبون ان یتطھروا کے مخالف نکلی (مسجد قباء میں کچھ لوگ ایسے ہیں کہ جو خوب پاک ہونے کو پسند کرتے ہیں) اس لئے کہ یہ لوگ (اہل مسجد قباء) ڈھیلوں سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھویا کرتے تھے تو اگر مس ذکر حدث ہوتا تو یہ یعنی استنجاء بالماء تنجیس ہوتا (بدن کو نجاست حقیقیہ سے ملوث کرنا) نہ کہ مطلقاً تطہیر اور اسی طرح (حدیث سابق کی طرح) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ایما امراۃ نکحت نفسھا الخ (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح از خود کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے) اللہ تعالیٰ کے قول فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن (اولیاء کو خطاب ہے کہ تم ان عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں) کے مخالف نکلی، اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے ثبوت نکاح کو ثابت کررہی ہے۔

تشریح: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر واحد من مس ذکرہ فلیتوضا سے عضو تناسل کو چھونے کے بعد وضو کرنا ثابت ہورہا ہے، گویا حدیث سے یہ بات مفہوم ہورہی ہے کہ ذکر کو چھونا (باطن کف سے) حدث یعنی ناقض وضو ہے، کیونکہ اگر مس ذکر حدث یعنی ناقض وضو نہ مانا جائے تو پھر وضو کا حکم بلا فائدہ ہے، لہذا یہ حدیث قرآن کی اس آیت کے مخالف ہے فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ (فیہ ای فی مسجد قبا اور قبا مدینہ کے قریب ایک گاؤں کا نام ہے) اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مسجد قباء والوں کی تعریف بیان کی ہے اور تعریف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات خوب پاک صاف رہنے کو پسند کرتے ہیں یعنی یہ حضرات ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کیا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ پانی سے استنجاء کرتے وقت مس ذکر ضرور ہوگا تو اگر مس ذکر حدث ہوتا تو پانی سے استنجاء کرنا جو مس ذکر کو لازم ہے مطلقاً تطہیر اور پاکی نہ ہوتا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اس پر اہل قبا کی تعریف کرتے بلکہ استنجاء بالماء کا عمل جس میں مس ذکر ضروری ہے بدن کو نجاست حقیقیہ سے ملوث کرنا ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس عمل کو مطلق تطہیر فرمایا ہے لہذا مس ذکر والی حدیث قرآن کے مخالف ہے اس لئے احناف نے اس کو ترک کردیا ہے جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے بشرطیکہ باطن کف سے ہو یعنی بلا حائل کے ہو اور امام احمدؒ کے نزدیک بہر صورت مس ذکر ناقض وضو ہے نیز امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مس ذکر والی حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ دوسری ایک حدیث کے بھی مخالف ہے جو حضرت طلق بن علیؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے عن النبی ﷺ قال ھل ھو الا مضغۃ منہ او بضعۃ منہ یعنی ذکر بدن کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے تو اس کو چھونے میں وضو ٹوٹنے کی کون سی بات ہے نیز مس ذکر والی حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ مس ذکر کرنا ہے کچھ نجاست نکلنے سے کنایہ ہے یا مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأۃ ہے یعنی وطی کرنا، یا مراد مس الذکر عند الاستنجاء ہے لہذا اب نقض وضو استنجاء یعنی خروج نجاست کی وجہ سے ہوا نہ کہ محض مس ذکر سے یا پھر حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا، دوسری مثال خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی یہ ہے کہ خبر واحد ایما امرأۃ نکحت نفسھا بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود بغیر ولی کی مرضی کے نہیں

کرسکتی اور قرآن شریف کی آیت فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود کرسکتی ہے چنانچہ ولیوں کو حکم ہے کہ تم لوگ عورتوں کو مت روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابق شوہروں سے کرلیں اس آیت میں يَنْكِحْنَ صیغہ جمع مؤنث غائب کی نسبت عورتوں کی طرف ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نکاح کا تحقق اور اس کا ثبوت عورتوں کی جانب سے ہوسکتا ہے، اسی طرح قرآن کی دوسری آیات حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اور اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے لہٰذا خبر واحد چونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لئے اس کو ترک کردیا جائے گا اور بالغہ لڑکی کا نکاح بغیر اجازت ولی کے متحقق ہو جائے گا، اس کی تفصیل بیان احناف وشوافع کے اختلاف کے ساتھ ماقبل میں بھی گذر چکا ہے۔

اللغة: مسّ مصدر نصر وضرب، چھونا، عرضنا (ض) پیش کرنا۔

وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ

ترجمہ

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے پس یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مشہور اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ کے مخالف ہے (ترجمہ) بینہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر۔

تشریح: خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ حدیث ہے عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضٰى بِيَمِيْنٍ وَشَاهِدٍ اس خبر واحد کا مفہوم یہ ہے کہ نبی نے ایک قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلے میں وہ خود قسم کھا سکتا ہے جس سے نصاب شہادت پورا ہو جائے گا حالانکہ یہ خبر واحد اس حدیث مشہور کے خلاف ہے جس میں گواہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدعی علیہ پر) اور قسم کو صرف مدعی علیہ (منکر) کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدعی کے ذمہ) اور وہ حدیث مشہور یہ ہے اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ لہٰذا جب یہ خبر واحد خبر مشہور کے مخالف ہے تو حسب ضابطہ خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا، اور قسم میں شرکت نہیں ہوتی کہ قسم مدعی علیہ پر بھی ہو اور ایک گواہ کے بعوض مدعی پر بھی ہو بلکہ گواہ صرف مدعی کے ذمہ پیش کرنے ضروری ہوں گے اور قسم صرف مدعی علیہ پر ہوگی نیز یہ خبر واحد قرآن کے بھی مخالف ہے قرآن میں ہے وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ اس آیت کا مقتضی یہ ہے کہ شہید یعنی گواہ دو ہونے چاہئیں ایسا نہ ہو کہ ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلہ میں مدعی قسم کھا لے جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

ہر نماز میں ہر بار بسم اللہ پڑھنا مسنون قرار دیا گیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ جہری نماز میں جہر کے ساتھ اور سری نماز میں سر کے ساتھ مسنون ہے اور خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی حدیث کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو جیسے کہ آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا کہ اَیُّمَا امْرَأَۃٍ نَکَحَتْ نَفْسَهَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّهَا فَنِکَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ کی راویہ حضرت عائشہؓ ہیں اور ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰنؓ شام تشریف لے گئے تو حضرت عائشہؓ نے ان کی بیٹی یعنی اپنی بھتیجی حضرت حفصہ کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں بغیر ان کی مرضی کے کر دیا لہٰذا اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسے کہ اس کا بیان مع اختلاف کے ماقبل میں گذر چکا ہے اور مخالف ظاہر ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مثلاً صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہے اور خبر واحد ایک فریق کے موافق ہے اور اس فریق کو استدلال میں پیش کرنے کے لئے حدیث کی ضرورت بھی ہے مگر باوجود ضرورت کے صحابہؓ نے اس خبر واحد سے استدلال نہیں کیا جیسے زید ابن ثابتؓ سے مروی ہے الطلاق بالرجال یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے یعنی اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاق کا استحقاق ہے، اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا بعض صحابہؓ مثلاً زید بن ثابتؓ عثمان غنیؓ وغیرہ کا یہی خیال تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہے یعنی عورت اگر آزاد ہے تو اس کا شوہر تین طلاقوں کا مستحق ہے اور اگر عورت باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقوں کا مستحق ہے جیسا کہ دوسری حدیث طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان سے ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، اب کہنے کا مقصد یہ ہے کہ الطلاق بالرجال والی حدیث ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ صحابہؓ نے اس سے ضرورت کے باوجود بھی استدلال نہیں کیا، یا پھر الطلاق بالرجال کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے کا استحقاق صرف مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

اللغة. البلوی (اسم) مصیبت، آزمائش جمع بلایا

وَمِثَالُهُ فِي الْمُحْكَمَاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِئِ جَازَ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرَّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ وَكَذٰلِكَ إِذَا أَخْبَرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ

ترجمہ

اور خبر واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکام شرعیہ میں (عنقریب آرہی ہے) پہلے ایک جزوی مسئلہ سنئے

کی) جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کی (یعنی اپنی بیوی کی) بہن سے شادی کرلے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی (کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور یہی وہ مثال ہے جس کے بارے میں مصنفؒ نے ومثالہ فی الحکمیات فرمایا تھا) اور ایسے ہی (یعنی رضاعت کی خبر دینے کی طرح) جب کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنا نکاح اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کرلے اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص یہ پانی پائے لیکن اس کا حال نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح: مصنفؒ اس عبارت میں خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال اور اس کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شیر خوار بچی سے نکاح کرلے یعنی جس کا ابھی رضاعت کا زمانہ چل رہا ہے پھر ایک ثقہ آدمی خبر دے کہ تمہارے اوپر یہ شیر خوار بیوی حرام ہوگئی کیونکہ اس نے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے جس کی بنا پر یہ تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے لہٰذا شیر خوار بچی کے شوہر کو یہ بات جائز ہے کہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرلے کیونکہ اس مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ممکن ہے کہ پھوپھی چچی یا والدہ کے علاوہ کسی اور کا بھی دودھ پی لے لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اس بچی کو اپنے نکاح سے جدا کردے اور چاہے تو اس کی بہن سے شادی کرے اور اس کی بہن سے شادی اس لئے جائز ہے کہ اب دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا لازم نہیں آئے گا۔ مصنفؒ کی عبارت بالرضاع الطاری کا یہی مطلب ہے کہ بیوی کے دودھ پینے کا واقعہ نکاح کے بعد پیش آیا ہو الطاری یعنی عارض ای عرض امر شرب اللبن بعد النکاح بخلاف اس واقعہ کے کہ اگر کوئی خبر دینے والا کسی شوہر کو یہ خبر دے کہ تمہاری بیوی تمہارے اوپر حرام ہے کیونکہ تمہاری بیوی نے نکاح سے پہلے تمہاری والدہ کا دودھ پیا ہے اور یہ تمہاری رضاعی بہن ہے لہٰذا اس سے تمہارا نکاح ہوا ہی نہیں تو اس مخبر کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور شوہر و بیوی کے درمیان نکاح اپنی حالت پر باقی رہے گا اور مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف اس لئے ہے کہ اگر یہ خبر صادق ہوتی اور واقعۃً بیوی نے شوہر کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح ہوتے وقت جب شوہر بیوی کے رشتہ دار اولیاء دوست واحباب گواہ وغیرہ سب جمع ہوئے تھے وہاں کوئی نہ کوئی تو ضرور یہ بات بتلاتا کہ اس آدمی کا نکاح اس لڑکی سے صحیح نہیں کیونکہ اس لڑکی نے اس شخص کی والدہ کا دودھ پیا ہے جس کی بنا پر یہ اس کی رضاعی بہن ہے لہٰذا کسی شخص کا اس بات کو ظاہر نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کی والدہ کا دودھ نہیں پیا ہے اور مخبر کاذب ہے اور اس کی خبر ظاہر کے خلاف ہے لہٰذا اس کی خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس کو رد کر دیا جائے گا۔

شَهَادَةَ الْاَعْرَابِيِّ فِيْ هِلَالِ رَمَضَانَ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ اَمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَنَظِيْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ .

ترجمہ

خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے ایک خالص حق اللہ جو عقوبت وسزا نہ ہو، اور دوسرے خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو، اور تیسرے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو، اور چوتھے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر من وجہ لازم کرنا ہو اَمَّا الْاَوَّلُ الخ بہرحال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی، اور بہرحال دوسرا موضع تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہرحال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہرحال چوتھا موضع تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد کی شرط ہوگی یا عدالت کی، اور اس کی نظیر عزل اور حجر ہے (یعنی وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور عبد ماذون فی التجارۃ کو تجارت سے روکنا)

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے یعنی چار موقعوں پر خبر واحد کو دلیل میں پیش کیا جا سکتا ہے، اور خبر واحد کی تعریف آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لی ہے کہ جس کا راوی ایک ہو یا دو، یا چند مگر وہ خبر خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، نیز واضح رہے کہ یہاں خبر واحد سے مراد صرف خبر رسول ہی نہیں بلکہ عام ہے خبر رسول ہو یعنی حدیث یا خبر ہو یعنی آدمیوں کی خبر خواہ ایک آدمی کی خبر ہو یا دو کی یا چار کی، جیسا کہ تفصیل سے واضح ہو جائے گا، وہ چار مقامات یہ ہیں ۱۔ خالص حقوق اللہ کے متعلق خبر جہاں حق العباد نہ ہو اور وہ حقوق اللہ حدود اور عقوبات (سزاؤں) کے قبیل سے بھی نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ اور دیگر عبادات ۲۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام ہو یعنی دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات یعنی بیع وغصب وغیرہ مثلاً زید عمرو کے بارے میں یہ خبر دے کہ اس نے میرے سو روپیہ غصب کر لئے ہیں (اس خبر میں عمرو پر سو روپیہ لازم اور ثابت کرنا ہے) ۳۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام یعنی کوئی حق ثابت اور لازم کرنا نہ ہو، جیسے کسی آدمی کو کسی نے آکر یہ خبر دی کہ تجھ کو فلاں نے اپنا وکیل یا مضارب یا کسی کام میں شریک بنایا ہے (لہٰذا اس کی مرضی ہے کہ وہ وکیل بننا، مضارب بننا اور شریک بننا منظور کرے یا نہ کرے، اس پر کوئی الزام اور زبردستی نہیں ہے) ۴۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں من وجہ الزام واثبات ہو اور من وجہ نہ ہو اس کی مثال عزل اور حجر ہے عزل کا مطلب ہے وکیل کو وکالت سے معزول یعنی برطرف کرنا اور حجر کا مطلب ہے مولیٰ کا عبد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دینا، اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے تو الزام نہیں ہے کہ موکل نے وکیل کو برخاست اور برطرف کر کے اپنے

حق میں تصرف کیا ہے، اسی طرح مولیٰ نے عبد ماذون کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی جس طرح وکیل بنانا مؤکل کی مرضی سے عمل میں آیا تھا تو اسی طرح اس کی برطرفی بھی مؤکل کی مرضی سے ہوئی ہے، چنانچہ وکیل پر اس اعتبار سے الزام واثبات نہیں ہے، اسی طرح غلام کو تجارت وغیرہ کی اجازت دینا مولیٰ کی مرضی سے تھا، لہٰذا اب تجارت وغیرہ سے روک دینا بھی مولیٰ کی مرضی سے عمل میں آیا ہے، لہٰذا اس میں کسی پر کوئی الزام واثبات نہیں ہے، بلکہ مؤکل اور مولیٰ کا اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے الزام ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو وکالت سے برطرف کر دیا، مولیٰ نے عبد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دیا تو اب اس وکیل اور عبد ماذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے ثمن وغیرہ کی ذمہ داری خود وکیل اور عبد ماذون پر لازم ہوگی نہ کہ مؤکل اور مولیٰ پر، لہٰذا اس اعتبار سے اس قسم میں الزام واثبات ہے کہ اب نفع ونقصان کی ذمہ داری خود وکیل اور عبد ماذون پر لازم ہے، نہ کہ وکیل کے مؤکل اور عبد ماذون کے مولیٰ پر۔

اما الاول الخ قسم اول میں خبر واحد معتبر ہے چنانچہ رمضان کے چاند میں نبی نے ایک اعرابی (دیہاتی) کی خبر قبول فرمائی تھی لہٰذا اگر آسمان ابر آلود ہو تو ایک آدمی کی خبر معتبر ہو جائے گی۔

واما الثانی الخ قسم ثانی میں عدد یعنی گواہوں کا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت ہونا نیز ان گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے جیسے منازعات یعنی مالی دعوے بیع وغصب وغیرہ میں گواہوں کا دو ہونا اور عادل ہونا ضروری ہے۔

واما الثالث الخ قسم ثالث میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت لہٰذا اس قسم میں ایک آدمی کی گواہی بھی معتبر سمجھی جائے گی خواہ عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، بالغ ہو یا ہوشیار بچہ، اور اس کی نظیر معاملات ہیں مثلاً وکالت (کسی کو اپنا وکیل بنانا) اور مضاربت وغیرہ کی خبر جس میں دوسرے پر الزام حق نہیں ہوتا لہٰذا مطلق ایک آدمی کی خبر معتبر سمجھی جائے گی۔

واما الرابع الخ قسم رابع میں چونکہ دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی من وجہ الزام اور من وجہ غیر الزام، لہٰذا اس قسم میں شہادت کے دو جز یعنی عدد وعدالت میں سے ایک کا پایا جانا کافی ہے لہٰذا گواہ یا تو دو ہوں یا پھر ایک ہو مگر وہ عادل ہو، اس کی نظیر عزل اور حجر ہے اور اس کی تشریح ابھی ابھی بیان کر دی گئی ہے لہٰذا اگر کوئی مخبر کسی مؤکل کے وکیل کو یہ خبر دے کہ مؤکل صاحب نے تجھ کو وکالت سے برطرف کر دیا ہے یا کوئی مخبر عبد ماذون فی التجارۃ کو یہ خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر دیا ہے تو اب قبولیت کی صورت یہ ہے کہ مخبر کے اندر عدد یا عدالت دونوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے لہٰذا خبر دینے والے یا تو دو آدمی ہوں جن کا عادل ہونا معلوم نہ ہو یا پھر خبر دینے والا ایک آدمی ہو مگر وہ عادل ہونا چاہئے لہٰذا اس کی خبر معتبر اور مقبول ہوگی، لہٰذا اب اس کی خبر کے بعد وکیل کو مؤکل کی طرف سے کسی طرح کے تصرف کی اجازت نہیں ہوگی اور نہ عبد ماذون فی التجارۃ کو مولیٰ کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوگی، اللہ کے فضل وکرم سے سنت کی بحث مکمل ہوگئی۔

اللغة: المخفض مصدر (ن) خفض بمعنی جھکانا مصدر ہونے کی وجہ سے واحد، جمع، مذکر ومؤنث

اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن، حدیث اور دلیل معقول تینوں سے ہے قرآن کی آیت ہے کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنہون عن المنکر اس آیت میں امت محمدیہ کو بہترین امت فرمایا گیا ہے اور یہ بہترین ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس امر پر اس امت کا اجماع اور اتفاق ہوگا وہ حق ہے اور قرآن شریف کی دوسری آیت ہے ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم (ترجمہ) اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جب کہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے وہ سب مسلمانوں کے رستہ کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی راہ جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اس کو جہنم میں۔

اس آیت کے اندر سبیل المومنین کو یقین کے ساتھ حق ہونا ثابت کیا گیا ہے اور جو غیر سبیل مومنین کی اتباع کرے گا اس کے بڑے ہی خطرناک وعید یعنی جہنم رسید ہونا بتلایا گیا ہے اور مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستے سے اجماع ہی مراد ہے (نور الانوار) اور یہ آیتیں بالکل ہر زمانہ کی امت کو شامل ہے اس سے جمہور کے قول کی تائید بھی ہوتی کہ صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع بھی معتبر ہے بخلاف فرقہ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے اور حدیث سے بھی اجماع کا حجت شرعی ہونا ثابت ہے قال النبی صلی اللہ علیہ السلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ (میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی) یعنی اس امت کا اجماع واتفاق کبھی بھی کسی ضلالت پر ایک حدیث ہے ما رآہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن (یعنی مسلمان جس امر کو اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہے) ایک حدیث ہے عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امتی لا تجتمع علی ضلالۃ فاذا رأیتم الاختلاف فعلیکم بالسواد الاعظم (ترجمہ) میری امت ضلالت وگمراہی پر متفق نہیں ہوگی پس اگر تم اختلاف دیکھو تو تم سواد اعظم یعنی کثیر جماعت کو مضبوط پکڑو یعنی جس طرف اکثر لوگوں کا اتفاق واجماع ہو تم بھی اسی جانب ہو جاؤ جیسے کسی نے کہا ہے

چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی

ایک حدیث میں ہے ید اللہ علی الجماعۃ الخ، یعنی جماعت پر یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی نصرت ہوتی ہے اور جماعت سے علیحدہ رہنا تباہی اور بربادی ہے (مشکوٰۃ) اور دلیل معقول سے بھی اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت ہے چنانچہ عقل میں یہ بات آتی ہے کہ جب ہمارے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور ان کی شریعت آخر زمانہ تک باقی رہے گی اور ان کی امت حق پر قائم رہا کرے گی یہاں تک کہ قیامت آ جائے گی جیسا کہ حدیث ہے لا تزال طائفۃ من امتی علی الحق ظاہرین حتی تقوم الساعۃ بدیں اعتبار عقل میں یہ بات آتی ہے کہ امت کے پیش آمدہ حوادث میں جو شرعی حکم سے تعلق رکھتے ہیں اگر پوری جماعت کا خطا پر اتفاق جائز ہو جائے تو حق پر مستقل رہنے کی بات باطل ہو جائے گی وہ وعدہ باطل ہوگا لہذا عقل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس امت کا اجماع یقین کے ساتھ قطعی اور حق پر ہوگا تاکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا امت محمدیہ کے بارے میں حق پر ثابت رہنے کا قول صادق ہو جائے

اجماع اور قیاس میں فرق یہ قیاس انفرادی یا چند افراد کی رائے کا نام ہے اور اجماع ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے اسی بنا پر اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے لہٰذا اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن اور حدیث اور عقل تینوں سے ہو گیا اب مصنف کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیے۔

فصل: اجماع هذه الأمة الخ اس عبارت میں مصنف نے چار باتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اجماع اسی امت محمدیہ کا معتبر اور مقبول ہے نہ کہ شرائع سابقہ کے مجتہدین کا اور اجماع کے اس امت کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ اس امت کے اعزاز و اکرام کا اظہار ہے۔

دوسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع کا تعلق نبی کی وفات کے بعد ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں وحی کا سلسلہ جاری تھا اس لئے ہر مسئلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا، چنانچہ اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی۔

تیسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع فروعی یعنی عملی غیر منصوص احکام میں ہوگا، پھر ایسا اعتقادی امر ہو جس پر ایمان و کفر کا مدار نہ ہو البتہ اس کے خلاف کرنا بدعت ہو جیسے تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر صدیقؓ کی افضلیت پر اتفاق کہ اس کے خلاف رائے بدعت ہے، لہٰذا مصنف کے **في فروع الدين** کہنے سے اصول دین یعنی توحید و صفات باری اور نبوت وغیرہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ ان اصول دین کا ثبوت بجائے اجماع کے دلائل قطعیہ (عقلیہ و نقلیہ) سے ہے۔

اور چوتھی بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع حجت شرعیہ ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے اور رہا اجماع کے متعلق عقیدہ اور علم کا حال تو اس کا بیان اب شروع ہونے والا ہے۔

اللغة - توفّی باب تفعل توفّي فلانٌ (فلاں مر گیا) توفّاه موت دینا کرامة کرُم کرَمًا و کرامة عزیز نفیس ہونا خمخمة رکیک جمع خمخمٌ وجماخ۔

ثُمَّ الإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ : إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ يُوجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِ السَّلَفِ أَمَّا الأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالَى ثُمَّ الإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الأَخْبَارِ ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الآحَادِ.

ترجمہ

پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ تمام حضرات صحابہ کرام کا اجماع پھر حضرات

صحابہ کا اجماع بعض صحابہؓ کے صراحت اور باقی حضرات کے انکار کرنے سے سکوت کے ساتھ، پھر ان کا اجماع جو صحابہؓ کے بعد ہیں (یعنی تابعین کا اجماع) اس مسئلہ میں جس میں سلف یعنی صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر (متاخرین کا) اجماع، بہرحال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے، بعض صحابہؓ کے صراحت اور باقی حضرات کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے درجہ میں ہے، پھر صحابہؓ کے بعد والوں کا اجماع اخبار میں سے خبر مشہور کے درجہ میں ہے، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

تشریح: اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱ اجماع سندی اور وہ امت محمدیہ ﷺ کے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے ۲ اجماع مذہبی: اور وہ بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے، پھر اجماع سندی کی قوت اور ایجاب علم کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: ۱ تمام صحابہ کرامؓ کا کسی حادثہ یعنی کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ اجماع کرنا جیسے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر اجماع ۲ صحابہ کرامؓ کا اجماع اس طریقے سے کہ بعض حضرات تو صراحت کے ساتھ کسی مسئلہ کا حکم بیان کردیں اور باقی حضرات اس حکم یا عمل سے واقفیت کے باوجود خاموش رہیں اور ان کو اس مسئلہ کے حکم پر غور وفکر کا موقع بھی ملے مگر کوئی اس حکم کو رد نہ کرے، اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قبیلہ غطفان اور بنی تمیم نے زکوٰۃ نہ دی تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا تو اکثر صحابہؓ نے اس عمل پر اتفاق کیا اور بعض حضرات نے سکوت فرمایا مگر تمام صحابہؓ بوقت قتال صدیق اکبرؓ کے ساتھ قتال کے لئے نکلے، اسی طرح أنت طالق ثلاثا کہنے سے دفعۃ واحدۃ تین طلاق واقع ہونا حضرت عمرؓ کا قول تھا مگر بقیہ حضرات نے اس کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا ۳ کسی ایسے مسئلہ میں صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع جس میں سلف یعنی صحابہؓ سے کوئی قول منقول نہ ہو ۴ صحابہؓ کے مختلف فیہ اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع جیسے ام ولد کی بیع کے مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا پھر تابعین کے زمانہ میں اس کی بیع کے عدم جواز پر اجماع ہوگیا۔

فالأول الخ یہاں سے مصنفؒ چاروں قسموں کے اجماع کا حکم بیان فرماتے ہیں، کہتے ہیں کہ قسم اول کا اجماع اعتقاد اور عمل میں بمنزلہ آیت قرآن کے ہے یعنی اس کا یقین اور اس پر عمل ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے، اور قسم ثانی کے اجماع کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعیت یعنی مفید یقین ہونے اور وجوب عمل میں بمنزلہ خبر متواتر کے ہے مگر اس کا رتبہ قسم اول سے کچھ کم ہے اس لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوگا، برخلاف خبر متواتر کے انکار کرنے کے کہ اس کا منکر کافر ہوجاتا ہے، لہٰذا خبر متواتر کے انکار اور اس اجماع کے انکار جو بمنزلہ خبر متواتر کے ہے دونوں میں فرق ہے اور اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع سکوتی ہمارے نزدیک مقبول ہے نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ بعض حضرات کا سکوت بوجہ خوف کے ہو یا غور وفکر یا اشتباہ امر کی وجہ سے ہو لہٰذا جس چیز میں احتمالات ہوں وہ قابل

حجت نہیں ہو سکتی مگر احناف یہ فرماتے ہیں کہ جب سکوت اختیار کرنے والے حضرات کو غور و فکر کا تمام وقت مل گیا کہ اگر ان کا خیال اس اجماع کے خلاف ہوتا تو وہ ضرور اظہار کرتے کیونکہ حق بات کے اظہار سے خاموشی اختیار کرنے والے کو حدیث میں گونگا شیطان بتایا ہے اور علماء امت سے یہ بات بعید تر ہے، لہٰذا ان کا سکوت اختیار کرنا اور موافقت کرنا ان کے اس اجماع پر رضامندی کی علامت ہے اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ وہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے لہٰذا اس پر بھی عمل کرنا ضروری ہے مگر اس سے یقین کا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ طمانیت نفس کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور قسم رابع صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے، لہٰذا عمل تو اس پر بھی ضروری ہے مگر اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور یہ قیاس پر مقدم ہے۔

وَالْمُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِيْ لَا بَصِيْرَةَ لَهُ فِيْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ.

ترجمہ

پھر اس باب (فقہ) میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے لہٰذا عوام اور متکلم اور ایسے محدث کا اجماع معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت نہ ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں یعنی فقہ میں اصحاب رائے اور مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور قیاس سے اپنی پوری طاقت صرف کر کے مسائل کا استخراج اور استنباط کرتے ہیں، لہٰذا عوام کا اجماع معتبر نہ ہوگا جن کی مسائل فقہیہ پر کوئی نظر نہیں ہوتی، اور نہ متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا جن کا کام عقائد سے بحث کرنا ہے، اور نہ ان محدثین کا اجماع معتبر ہوگا جن کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو بلکہ ان کا مشغلہ متن حدیث اور سند حدیث کا ضبط کرنا اور راویوں کے احوال سے گفتگو کرنا ہو کیونکہ جب تک طریق استدلال سے واقفیت نہ ہوگی تو محض ظاہری علم حدیث سے اس کو کفایت نہ ہوگی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٍ، وَغَيْرِ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْاٰرَاءُ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْءِ وَمَسِّ الْمَرْاَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَى الْقَيْءِ وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءً عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَا يَبْقٰى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْ اَحَدِ الْمَاْخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ فَاَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ.

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع سندی کے بیان سے فراغت کے بعد) اجماع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اجماع مرکب

۲۔ اجماع غیر مرکب، یعنی اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی واقعہ کے حکم پر اس حکم کی علت میں اختلاف کے ساتھ بہت سی رائے جمع ہو جائیں، اور اس کی مثال قئ اور مس مرأۃ کے وقت نقض وضو کے وجود پر اجماع ہے، بہر حال ہمارے نزدیک قئ پر بنا کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو مس مرأۃ پر بنا کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم (اجماع مرکب) ماخذین میں سے یعنی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں ظہور فساد کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی حتی کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قئ غیر ناقض وضو ہے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ قئ کے سلسلہ میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ مس مرأۃ میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنا کی گئی تھی (یعنی جس علت پر حکم کا مدار اور بنیاد تھی)

تشریح: اجماع مذہبی (اجماع مذہبی کی قسم پر تمام مجتہدین کے اتفاق کرنے کا نام ہے جیسا کہ گذر چکا ہے) کی تعریف اور اس کی اقسام اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ اجماع مذہبی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں۔ اجماع مذہبی کی تعریف یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں اور اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اجماع مرکب ۲۔ اجماع غیر مرکب۔

اجماع مرکب: وہ اجماع ہے جس میں بعض مجتہدین کی رائیں کسی حادثہ یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں مگر اس حکم کی علت میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہو اس کی مثال یہ ہے کہ مجتہدین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس شخص کے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع اور اتفاق ہے، جس نے منہ بھر قئ کی ہو اور اس نے کسی عورت کو چھوا ہو مگر اس اجماع میں نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے، امام اعظمؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت اس کا قئ کرنا ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مس مرأۃ یعنی عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس مرأۃ ہے کیونکہ قئ سے ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حکم کا مدار علت پر ہے، لہٰذا اگر حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے یعنی علت کی غلطی ثابت ہو جائے تو اب وہ اجماع قابل حجت نہیں رہے گا کیونکہ علت کے فساد سے مجتہد کی رائے بدل جائے گی مثلاً مثال مذکور میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قئ ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام صاحبؒ قئ سے نقض وضو کا حکم ہی نہیں دیں گے، لہٰذا جس علت کی بناء پر امام صاحبؒ نے نقض وضو پر اجماع کر لیا تھا تو اب جب امام صاحبؒ کو اس علت کا یعنی قئ کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب وہ اجماع بھی قابل حجت باقی نہیں رہا۔ اسی طرح اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام شافعیؒ مس مرأۃ سے نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے، لہٰذا جس علت کی بناء پر امام شافعیؒ نے نقض وضو کا حکم دیا تھا تو اب جب امام شافعیؒ کو اس علت کا یعنی مس مرأۃ کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب نقض وضو پر اجماع بھی باطل ہو گیا لہٰذا اب یہ اجماع بعد ظہور فساد فی العلۃ قابل حجت نہیں رہے گا۔ **فائدہ:** مس مرأۃ سے نقض وضو کے متعلق امام شافعیؒ کے دو قول ہیں جن کی تشریح گذر چکی ہے۔

فائدہ۔ اجماع مرکب کی تعریف سے اجماع غیر مرکب کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی کیونکہ مشہور جملہ ہے الاشیاء تعرف باضدادھا چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں فرمایا چنانچہ اجماع غیر مرکب وہ اجماع کہلاتا ہے جس میں کسی حکم پر مجتہدین کا اتفاق ہو اور حکم کی علت میں بھی اتفاق ہو جیسے سبیلین سے خروج نجاست کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں حضرات نقض وضو کا حکم دیتے ہیں اور دونوں کے نزدیک اس حکم یعنی نقض وضو کی علت سبیلین سے خروج نجاست ہے۔

وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ بِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مُصِيْبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَيْءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّيْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ اَنَّهُ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ

اور فساد دونوں طرفوں (مذہب ابوحنیفہؒ و مذہب شافعیؒ) میں متوہم ہے متیقن نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ امام ابوحنیفہؒ مس مرأۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) قی کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطا کرنے والے ہوں اور (ممکن ہے کہ) امام شافعیؒ قی کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) مس مرأۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطا کرنے والے ہوں پس یہ توہم فی الطرفین اجماع مرکب کے وجود کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرے گا برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گذر چکا (یعنی اجماع غیر مرکب کہ اس میں احتمال فساد نہیں ہوتا) پس حاصل کلام یہ ہے کہ اس اجماع (اجماع مرکب) کا مرتفع اور زائل ہونا اس علت میں ظہور فساد کی وجہ سے ممکن ہے کہ اجماع کی جس علت پر بنیاد رکھی گئی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد کو متضمن ہے، جیسا کہ اس کی طرف مصنفؒ کا قول ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في الماخذين مشیر ہے کیونکہ اجماع مرکب کے اندر علت میں اختلاف ہوتا ہے ایک امام جس چیز کو جائز کہتا ہے تو دوسرا امام اسی چیز کو ناجائز کہتا ہے اور حق پر ایک ہی ہے کیونکہ حق میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً ایک امام قی کو ناقض وضو کہتا ہے تو دوسرا امام قی کو غیر ناقض وضو کہتا ہے لہٰذا جب حق میں تعدد نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ حق ایک طرف ہے اور دوسری طرف باطل ہے اور جب اس میں ایک طرف کا باطل ہونا ثابت ہوگیا تو یہ اجماع فاسد اور باطل ہونا چاہئے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بے شک اجماع مرکب میں فساد ہے مگر فساد کو کسی ایک جانب ہونا یقین کے ساتھ متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانبوں میں اس کا صرف احتمال اور توہم ہے اور احتمال اس طور ہے کہ ہوسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مس مرأۃ

یعنی عورت کو چھونے سے نقضِ وضو نہ ہونے کے حکم میں مُصیب یعنی حق پر ہوں اور قی کے مسئلہ میں یعنی قی کو ناقضِ وضو کہنے کے مسئلہ میں خطا پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ قی کے مسئلہ میں یعنی قی کے غیر ناقضِ وضو ہونے کے مسئلہ میں حق اور صواب پر ہوں اور مس مرأۃ سے نقضِ وضو کے حکم میں خطا پر ہوں، لہٰذا دونوں جانبوں میں خطا اور فساد کا محض احتمال ہے، کوئی ایک جانب خطا اور فساد کے ساتھ متعین نہیں ہے کہ جس بناء پر اجماع مرکب کو فاسد کہہ دیا جائے، لہٰذا فساد کے احتمال اور وہم کی وجہ سے اجماع مرکب کو باطل اور فاسد نہیں کہا جا سکتا، اسی بات کو مصنفؒ نے اپنی عبارت فلا یؤدی هذا الخ سے بیان کیا ہے کہ اجماع مرکب میں محض توہم اور احتمالِ فساد کا ہونا اس اجماع کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔

بخلاف ما تقدم الخ اس عبارت کا تعلق مصنف کی عبارت ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد سے ہے، مصنفؒ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اجماع مرکب تو علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا لیکن وہ اجماع جس کا بیان ماقبل میں گزر گیا یعنی جس کے اندر مجتہدین کرام کا حکم کے اندر اتفاق اور اجتماع ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے اندر بھی اتفاق ہوتا ہے اور اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں تو چونکہ اس کے اندر علت میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمالِ فساد نہیں ہوتا لہٰذا اس میں یہ احتمال ہے ہی نہیں کہ وہ علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو اور قابلِ حجت نہ رہے، خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اجماع مرکب کے اندر تو بوجہ اختلاف فی العلۃ کے احتمالِ فساد موجود ہے مگر اجماع غیر مرکب میں بوجہ عدمِ اختلاف فی العلۃ کے احتمالِ فساد نہیں ہے لہٰذا جب اجماع غیر مرکب میں احتمالِ فساد ہے ہی نہیں تو اس میں اس بات کا بھی وہم نہیں ہو سکتا کہ وہ ظہورِ فساد کے بعد قابلِ حجت نہ رہے کیونکہ جب اس میں فساد ہے ہی نہیں تو فساد ظاہر ہی کہاں سے ہوگا۔

فالحاصل الخ حاصلِ کلام یہ ہے کہ اجماع مرکب کا جس علت پر مدار تھا اس علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد وہ اجماع بھی مرتفع ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا۔

فائدہ: مصنفؒ کی عبارت بخلاف ما تقدم کا تعلق اس سے متصل عبارت فلا یؤدی هذا الی بناء وجود الاجماع علی الباطل سے نہیں ہے کیونکہ ماقبل میں ایسا کوئی اجماع نہیں گزرا جو مؤدی الی الباطل ہو۔

وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِيْ فِيْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَاؤُهُ وَاِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمُدَّعِيْ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبٰى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهِ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبَثِ فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ

وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ.

ترجمہ

اور اسی وجہ سے (یعنی علت میں ظہور فساد کے بعد حکم کے مرتفع اور زائل ہونے کی وجہ سے) جب قاضی کسی واقعہ میں فیصلہ کر چکے پھر گواہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے یا شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہوں کا کذب ظاہر ہو جائے تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ بطلان قضاء مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (بلکہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا) اور اسی معنی (کہ حکم اپنی علت کے مرتفع ہونے سے مرتفع ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مؤلفۃ القلوب (کے حصے) مصارف زکوٰۃ کی آٹھ قسموں سے علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گئے اور علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے ذوی القربیٰ یعنی اقارب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ ساقط ہو گیا، وعلی ھذا الخ اور اسی اصل (کہ حکم اپنی علت کے زائل اور مرتفع ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو جاتا ہے) کی بناء پر جب کوئی شخص نجاست زدہ کپڑے کو سرکہ سے دھوئے اور نجاست زائل ہو جائے تو نجاست کی علت (وھو وجود النجاسۃ فی الثوب) منقطع ہو جانے کی وجہ سے محل یعنی کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائے گا وبھذا الخ اور اسی سے (کہ علت طہارۃ زوال نجاست ہے) حدث (نجاست حکمیہ) اور خبث (نجاست حقیقیہ ظاہرہ) کے درمیان فرق واضح ہو گیا پس سرکہ محل سے نجاست حقیقیہ کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (یعنی نجاست حکمیہ سے) اور جزایں نیست کہ طہارت محل (کل یا بعض کا غسل) کا فائدہ (نجاست حکمیہ سے) مطہر دیتا ہے اور مطہر پانی ہے۔

تشریح: ابھی ماتن کی عبارت فیما بنی ھو علیہ سے یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ حکم کا مدار چونکہ علت پر ہوتا ہے اس لئے علت کے باطل ہونے اور فاسد ہونے سے حکم بھی باطل و فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ اس کی چند مثالیں پیش خدمت کی جا رہی ہیں ۱۔ اگر قاضی نے کسی متنازع فیہ واقعہ کا گواہوں کے موجود ہونے کی بناء پر مدعی کے حق میں اور مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا اور پھر فیصلہ ہو جانے کے بعد مدعی کے گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی بناء پر ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا، اور وجہ اس فیصلہ کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ فیصلہ کا مدار اور اس کی علت گواہوں کی گواہی تھی لہٰذا جب گواہوں کا آزاد ہونے کے بجائے غلام ہونا اور صادق ہونے کے بجائے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو ان کی گواہی بھی باطل ہو گئی اور جب علت باطل ہو گئی تو حکم یعنی قاضی کا کیا ہوا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وان لم یظھر الخ اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو گیا تو اگر مال کا فیصلہ تھا اور قاضی نے مدعی علیہ سے مال لیکر مدعی کو دلوایا تو اب جبکہ فیصلہ باطل ہو گیا تو مدعی سے مال واپس لیکر مدعی علیہ کو دیدینا چاہیے حالانکہ مدعی سے مال واپس نہیں لیا جاتا، تو مصنف فرماتے ہیں کہ قضائے قاضی کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا بلکہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا اور مدعی کے

حق میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے کا اثر اس تئے ظاہر نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے جس وقت مدعی کے حق میں فیصلہ کیا تھا اس وقت قاضی کے سامنے حجت شرعیہ یعنی گواہ موجود تھے، لہذا قاضی کا فیصلہ حجت شرعیہ کی بنا پر نافذ ہوگیا تھا، اور جب قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگیا تو اب اگر اس کو مدعی کے حق میں بھی باطل کر دیا جائے اور اس سے وہ مال واپس لے لیا جائے تو حجت شرعیہ کا مطلق باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں نافذ ہونے کے بعد باطل نہیں ہوا کرتیں، لہذا مدعی سے مال واپس نہیں لیا جائے گا اور مدعی علیہ اور گواہوں کے بارے میں قاضی صاحب کے فیصلہ کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں نے چونکہ اپنی باطل گواہی کے ذریعے مدعی علیہ کا مال تلف کیا ہے اس لئے گواہوں سے ضمان لے کر مدعی علیہ کو دیا جائے گا تاکہ اس بے چارے مدعی علیہ سے ضرر ختم ہو جائے اور گواہوں کو اپنی حرکت اور نادانی پر زجر، تنبیہ اور عبرت ہو جائے تاکہ آئندہ وہ اس طرح کی حرکتیں نہ کیا کریں یعنی جھوٹی گواہی نہ دیا کریں۔

ے و باعتبار هذا المعنی الخ اسی معنی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے مؤلفۃ القلوب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ دینا ساقط ہوگیا یعنی زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے (جن کو قرآن شریف کے دسویں پارے میں انما الصدقات للفقراء الخ کے تحت بیان کیا گیا ہے) ایک قسم مؤلفۃ القلوب بھی ہے اور مؤلفۃ القلوب وہ روسائے عرب ہیں جو صاحب شوکت وقوت تھے اور کثیر لوگ ان کے متبعین تھے جیسے ابوسفیان بن حرب، صفوان ابن امیہ، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرداس السلمی، مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہ ان سب سے بعض تو حقیقۃً ہی اسلام لے آئے تھے اور بعض ظاہری طریقہ سے اسلام لائے تھے اور حقیقت میں وہ منافقین میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کو اس غرض اور علت سے زکوٰۃ دیا کرتے تھے تاکہ ان میں سے جو مسلمان ہوگئے وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں اور زکوٰۃ کا مال دینے سے ان کی دلجوئی ہو اور ان کو دیکھ کر ان کے متبعین بھی اسلام میں داخل ہو جائیں، اور جو حضرات ان میں سے ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے ان کو زکوٰۃ دینے کی علت یہ تھی کہ وہ بھی اس حسن برتاؤ کی وجہ سے دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں یا ان کے شر سے حفاظت رہے مگر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمین کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور مسلمان قوت وشوکت اور کثرت میں ہوگئے تو گویا زکوٰۃ دینے کی جو علت تھی وہ ساقط اور مرتفع ہوگئی اور چونکہ علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے مؤلفۃ القلوب کا حصہ ان آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے ساقط ہوگیا اور نبی کی وفات کے بعد صحابہؓ کے وقت میں ان لوگوں کو زکوٰۃ نہ دینے پر اجماع ہوگیا۔

ے و سقط سهم الخ مال غنیمت کے خمس میں سے ایک تہائی حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دیا جاتا تھا جیسا کہ پارہ دس کے شروع میں اس کا تذکرہ ہے اور اس کی علت یہ تھی کہ وہ قرابت دار اشاعت اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے تھے مگر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور اسلام کو اللہ نے عروج اور غلبہ دے دیا تو اب وہ علت ساقط ہوگئی لہذا اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا، اور ان کو مال غنیمت سے یہ حصہ نہیں دیا جائے گا نیز نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کا ارشاد مبارک ہے سھمُ ذوی القربی فی حیاتی ولیس لھم بعد مماتی (ترجمہ) ذوی القربیٰ کا حصہ میری زندگی میں ہے نہ کہ میری وفات کے بعد مگر یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قرابت دار جو یتیم و مسکین یا مسافر ہوں تو ان حضرات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا مگر قرابت داری کی حیثیت سے نہیں بلکہ مطلق یتیم، مسکین اور مسافر ہونے کی وجہ سے کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن واعلموا انما غنمتم من شیءٍ فانَّ للّٰہ خمسَہٗ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل۔

۳۔ وعلیٰ ھذا الخ ای قاعدہ مذکورہ یعنی علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے کی بناء پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ناپاک کپڑے کو جس پر نجاست حقیقی ظاہری لگی ہوئی تھی سرکہ یا کسی اور بہنے والی چیز سے دھو دیا اور نجاست کو زائل کر دیا تو محل یعنی وہ کپڑا وغیرہ جس پر نجاست لگی تھی پاک ہو جائے گا کیونکہ اس کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت اس پر نجاست کا موجود ہونا تھا چنانچہ جب نجاست یعنی کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کا حکم بھی مرتفع اور ساقط ہو جائے گا اور کپڑا پاک مانا جائے گا مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ صورت مذکورہ میں طہارت کی علت چونکہ زوال نجاست ہے تو اس سے حدث یعنی نجاست حکمیہ (بے وضو اور بے غسل ہونا) اور خبث یعنی نجاست حقیقیہ (پیشاب پاخانہ وغیرہ) کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ سرکہ یا دیگر بہنے والی چیز نجاست حقیقیہ کو تو زائل کر سکتی ہے جس کی بناء پر اس چیز کے پاک ہونے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے لیکن سرکہ وغیرہ حدث یعنی نجاست حکمیہ کو دفع نہیں کر سکتا کہ محل یعنی محل وضو یا محل غسل کے پاک ہونے کا حکم ثابت کر دیا جائے کیونکہ نجاست حکمیہ میں کوئی ظاہری نجاست نہیں ہوتی جس کو زائل کیا جائے بلکہ نجاست حکمیہ میں محل پر مطہر یعنی پانی کے استعمال سے محل کا پاک ہو جانا شرعاً معلوم ہوا ہے لہذا نجاست حکمیہ کے لئے مطہر کا استعمال ضروری ہے اور مطہر صرف پانی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ نجاست حقیقیہ تو کسی بھی بہنے والی چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے زائل ہو سکتی ہے مگر نجاست حکمیہ کا ازالہ یعنی وضو اور غسل صرف پانی سے ہو سکتا ہے نہ کہ سرکہ وغیرہ سے لہذا نجاست حقیقیہ اور حکمیہ کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ واللہ الموفق والمعین۔

اللغۃ: الحدث ناپاکی جمع احداث الخبث مصدر (کرم) خبثاً وخباثۃً ناپاک ہونا الخل سرکہ جمع خلال واحل المحل اترنے کی جگہ جمع محال۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْاِحْتِجَاجِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَا اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِيْ مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيْرُهُ اِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا اِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ

قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك او سبب الملك صحيح

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع کی تفسیر اور اس کی شرائط اور اس کی اقسام میں سے ہر ایک کے متحقق ہونے کے بعد) اجماع کی ایک (انوکھی) قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے (یعنی چند مسئلوں میں فصل کا قائل نہ ہونا) اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف مختلف ہو اور قسم اول حجت ہے اور قسم ثانی حجت نہیں ہے، قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کی علماء نے ایک اصل پر تفریع و تخریج کی ہے اور اس کی نظیر (ای نظیر تخريج العلماء علی اصل واحد) یہ ہے کہ جب ہم یہ ثابت کر دیں کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ بقر عید کے دن کے روزہ کی نذر صحیح ہے، اور بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، فصل کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے) ولو قلنا الخ اور اگر ہم کہیں کہ یہ تعلیق بالشرط باوجود شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

تشریح: ثم بعد ذلك نوع من الاجماع الخ اجماع کی تفسیر اور اس کی شرائط اور اس کے اقسام سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی ایک عجیب قسم عدم القائل بالفصل ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دو مسئلے اس انداز کے ہوں کہ ان میں اختلاف ائمہ ہو اور ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے اگر ایک کو ثابت مانتا ہو تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے کیونکہ دونوں مسئلوں میں کوئی امام فصل اور فرق کا قائل نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو تو ثابت مان لے اور دوسرے کو ثابت نہ مانے بلکہ یا تو دونوں کو ساتھ ساتھ ثابت مانتا ہوگا، یا دونوں کا ساتھ ساتھ انکار کرتا ہوگا اسی کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف یعنی وجہ اختلاف ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاء اور وجہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے مگر دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

فالاول الخ قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی اصل اور ضابطہ پر تخریج اور تفریع کیا ہے اور مصنف نے اس کی چند مثالیں پیش فرمائی ہیں، الغرض قسم اول کے اندر چونکہ دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف اور ضابطہ ایک ہوتا ہے لہٰذا پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ سن لیجئے اور پھر اسی ضابطہ پر دونوں مسئلے متفرع ہوں گے، مثلاً ضابطہ یہ ہے کہ جب احناف نے یہ ثابت کر دیا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونا ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا مفصل بیان نہی کے اندر نہی کے بیان میں گذر چکا ہے جس کو احقر نے بعض انداز میں تحریر کر دیا ہے کہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے احناف کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہٰذا اس ضابطہ کے تحت ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ چونکہ یوم النحر کا روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے الا لا تصوموا فی هذه الايام فانها

ایام اکل و شرب وبعال کہ ان دنوں میں یعنی ایام منہیہ (ذی الحجہ کی دسویں، گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ اور عید الفطر) میں روزہ نہ رکھو کیونکہ وہ کھانے، پینے اور جماع کے دن ہیں لہٰذا یوم النحر کا روزہ ایک فعل شرعی ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ چونکہ نہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں لہٰذا اگر کوئی آدمی یوم النحر کے روزہ کی نذر مان لے تو چونکہ اس نے ایک امر مشروع کی نذر مانی ہے اس لئے اس کا نذر ماننا صحیح ہے اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہے یعنی بیع فاسد سے شریعت میں منع کیا گیا ہے مگر چونکہ افعال شرعیہ نہی عنہ کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں اس لئے اگر مشتری نے بیع فاسد کے مبیع پر قبضہ کر لیا تو مبیع پر مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور دیکھئے ان دونوں مسئلوں کا منشا واختلاف ایک ہی ضابطہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی عنہ ہونے کے بعد مشروعیت کے باقی رہنے کا تقاضہ کرتے ہیں مگر امام شافعی کے نزدیک افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو ان افعال کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتا۔ اب سمجھنے کا مقصد یہ ہے کہ دونوں ائمہ یعنی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی میں سے اگر ایک امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا اسی طرح اگر ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو منتفی مانتا ہے تو دوسرے کو بھی منتفی ماننا ہوگا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے جس کو عدم قائل بالفصل کہتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانے اور دوسرے کو منتفی مانے بلکہ اگر ثابت مانے گا تو دونوں کو معاً ثابت ماننا پڑے گا اسی طرح اگر منتفی مانتا ہے تو منتفی بھی دونوں کو معاً ماننا ہوگا۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہیں یعنی یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا بھی صحیح ہے اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہے مگر امام شافعی کے نزدیک چونکہ افعال شرعیہ نہی عنہ کے بعد مشروع نہیں رہتے لہٰذا ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہیں یعنی نہ یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور نہ بیع فاسد مفید ملک ہے، البتہ حضرت امام ابوحنیفہ اتنا ضرور فرماتے ہیں کہ اگرچہ یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے اس لئے یوم النحر یعنی بقرعید کے دن بجائے روزہ رکھنے کے خوب گوشت کھائے اور خوب کھائے بھی اور اس روزہ کی بعد میں قضا کرے۔ اسی طرح بیع فاسد کے اندر چونکہ شریعت کی مخالفت ہے اس لئے شریعت کا حکم یہ ہے کہ مشتری کو چاہئے کہ وہ مبیع کو بائع کے پاس واپس کر دے اور بائع کو چاہئے کہ مشتری کا ثمن واپس کر دے اور اس بیع کو فسخ کر کے پھر از سر نو بیع منعقد کریں۔

ولو قلنا الخ یہاں سے مصنف عدم قائل بالفصل کی قسم اول کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں قسم اول کے اندر چونکہ دو مختلف فیہ مسئلوں کا ضابطہ اور منشاء اختلاف ایک ہوتا ہے تو یہاں بھی حسب سابق پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ یاد رکھیں اور پھر اسی ضابطہ پر دو مسئلوں کو متفرع کیا جائے گا اور ایک امام اگر ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، ضابطہ یہ ہے کہ تعلیق یعنی کلام معلق بالشرط تو حکم کا سبب ہوتا ہے مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ کلام (معلق بالشرط) تب حکم کا سبب وجود شرط کے

وقت ہوتا ہے نہ کہ فی الحال اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار تو یہ کلام معلق بالشرط ہے اور یہ کلام وقوعِ حکم یعنی وقوعِ طلاق کا سبب ہے اب امام ابوحنیفہؒ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کلام وقوعِ طلاق کا سبب شرط کے پائے جانے یعنی دخولِ دار کے وقت بنے گا گویا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ متکلم نے اس کا تکلم عورت کے دخولِ دار کے وقت ہی کیا ہے فی الحال اس کلام کی حیثیت کالعدم ہے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب فی الحال ہے اور عورت کو انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار کہنے سے فی الحال ہی طلاق پڑ جاتی مگر شرط نے وقوعِ طلاق کو موخر کر دیا ہے نہ کہ حکم ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی ہوتا ہے اس لئے تکلم کے وقت وہ عورت محلِ طلاق ہونی چاہیے یعنی تکلم کے وقت وہ عورت متکلم کے نکاح میں ہونی چاہیے اور اگر غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے تو غلام بھی بوقتِ تکلم متکلم کی ملکیت میں ہونا چاہئے، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک کسی اجنبیہ عورت کی طلاق کو سببِ ملک کی طرف معلق نہیں کیا جا سکتا مثلاً اجنبیہ کو انتِ طالقٌ اِنْ نکحتُکِ نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت محلِ طلاق نہیں ہے، اسی طرح عبدِ غیر کی آزادی کو ملک یا سببِ ملک کی طرف معلق نہیں کیا جا سکتا، مثلاً عبدِ غیر کو انتَ حُرٌّ اِنْ ملکتُکَ، یا انتَ حرٌّ اِنِ اشتریتُکَ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ عبدِ غیر متکلم کے اس کلام کے تکلم کے وقت محلِ عتاق نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط چونکہ تکلم کے وقت وقوعِ حکم کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجودِ شرط کے وقت ہوتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا محلِ طلاق یا غلام کا محلِ عتاق ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا اجنبیہ کی طلاق کو سببِ ملک یعنی نکاح پر معلق کر کے یہ کہا جا سکتا ہے اِنْ نکحتُکِ فانتِ طالقٌ اسی طرح عبدِ غیر کی آزادی کو ملک یا سببِ ملک پر معلق کر کے یہ کہا جا سکتا ہے اِنْ ملکتُکَ فانتَ حرٌّ، اِنِ اشتریتُکَ فانتَ حرٌّ جب آپ حضرات کو یہ ضابطہ معلوم ہو گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب وجودِ شرط کے وقت ہوتا ہے تو اب اس پر دو مسئلے متفرع ہوں گے ایک مسئلہ تو طلاق کو سببِ ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے جیسے کوئی آدمی اجنبیہ عورت سے یہ کہے اِنْ نکحتُکِ فانتِ طالقٌ (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق) اور دوسرا مسئلہ عتاق کو ملک یا سببِ ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی غیر کے غلام کی آزادی کو ملک پر معلق کر کے یہ کہے اِنْ ملکتُکَ فانتَ حرٌّ یا سببِ ملک پر معلق کر کے یہ کہے اِنِ اشتریتُکَ فانتَ حرٌّ تو امام ابوحنیفہؒ ان دونوں مسئلوں کو ثابت مانتے ہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک کو تو ثابت مانیں اور دوسرے کو ثابت نہ مانیں، مثلاً سببِ ملک پر تعلیقِ طلاق کو تو ثابت مانیں مگر ملک یا سببِ ملک پر تعلیقِ عتاق کو ثابت نہ مانیں یا اس کا برعکس ہو کہ ملک یا سببِ ملک پر تعلیقِ عتاق کو تو ثابت مانیں مگر سببِ ملک پر تعلیقِ طلاق کو ثابت نہ مانیں، بلکہ اگر ثابت مانا ہے تو دونوں کو ماننا ہوگا اور اگر منتفی مانا ہے تب بھی دونوں کو منتفی ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تعلیق فی الحال وقوعِ حکم کا سبب ہوتی ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہیں، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو اجنبیہ کی طلاق کو سببِ ملک

اختلافی مسئلے اس طرح کے ذکر کیے جائیں گے کہ جن کا منشا اختلاف اور ضابطہ قریب قریب ایک ہی ہے، پہلے آپ حضرات ضابطہ سماعت فرمالیجیے پھر اس پر دو مسئلوں کی تخریج اور تفریع کی جائے گی، ضابطہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہوتا ہے اور صفت بھی چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہٰذا جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو صفت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جائے گا، لہٰذا یہ دونوں ضابطے قریب قریب ایک ہی جیسے ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ہونا بھی ضروری نہیں ہے، مصنفؒ نے ان دونوں ضابطوں کو بمنزلہ ضابطہ واحدہ کے مانا ہے، کیونکہ جو آدمی اس ضابطہ کو مانتا ہے کہ اگر کوئی حکم شرط پر معلق ہو تو انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا تو وہ اس ضابطہ کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر کوئی حکم اسم موصوف بالصفت پر مرتب ہو تو انتفاءِ صفت انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا، لہٰذا جب مذکورہ دونوں ضابطے ایک ہی درجہ میں ہیں تو اب اس ضابطہ پر دو مندرجہ ذیل مسئلے متفرع کیے جائیں گے، ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات کے اندر باندی سے نکاح کرنے کی شرط یہ بتلائی گئی ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو جس کو عدم طولِ حرہ کہتے ہیں یعنی آزاد عورت کا مہر زیادہ ہونے کی وجہ سے اگر اس سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو پھر مومنہ باندی سے نکاح کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اگر کسی آدمی کے اندر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ آدمی باندی سے شادی نہیں کر سکتا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہو جاتا ہے، لہٰذا جب شرط معدوم ہوگی یعنی عدمِ طولِ حرہ تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا (باندی سے نکاح کا جائز ہونا) اور جب باندی سے نکاح جائز نہ رہا تو اب یہ آدمی آزاد عورت سے تو نکاح کر سکتا ہے مگر باندی سے ہرگز نکاح نہیں کر سکتا، اور دوسرا مسئلہ جو اس مذکورہ ضابطہ پر متفرع ہے وہ بھی اسی آیت میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے تو پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن کے اندر من فتياتكم المؤمنات کے ضمن میں نکاح کے جواز کو اس باندی پر مرتب کیا ہے جو صفتِ ایمان سے متصف ہو یعنی وہ باندی مؤمنہ ہو اور صفت چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط کی طرح انتفاءِ صفت بھی انتفاءِ حکم کو ثابت کرتا ہے لہٰذا اگر باندی مؤمنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ یعنی یہودیہ و نصرانیہ ہو تو اس کے ساتھ (امام شافعیؒ کے نزدیک) نکاح جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ ذکر کردہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں بلکہ جس طرح پہلے مسئلہ میں یوں کہتے ہیں کہ طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے مسئلہ کے اندر بھی کہتے ہیں کہ (عدمِ طولِ حرہ کی صورت میں) صرف مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ کے مسلک کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی حکم شرط کے ساتھ معلق ہو تو انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو ثابت نہیں کرتا لہٰذا عدمِ طولِ حرہ کے بجائے اگر طولِ حرہ ہو تب بھی باندی سے نکاح جائز ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں باندی کے نکاح کو باندی کے مؤمنہ ہونے کی

صفت پر مرتب کیا ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ انتفاءِ صفت انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا لہٰذا مؤمنہ و کتابیہ دونوں طرح کی باندیوں سے نکاح جائز ہے امام ابوحنیفہؒ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں، اسی کو مصنفؒ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے اور فرمایا ہے وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم الخ۔

مگر ایک بات کہنا مناسب سمجھتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اگر مصنفؒ أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به کے بجائے یہ کہتے أن التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط تو زیادہ بہتر تھا، کیونکہ ہم احناف نے طول حرہ کے ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اسی ضابطے سے ثابت کیا ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہیں، نہ کہ اس ضابطے سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ أن ترتب الحكم الخ یعنی اسم موصوف بالصفت پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم کا فائدہ نہیں دیتا یعنی انتفاء صفت سے انتفاء حکم ضروری نہیں ہوتا اور إذ صح بنقل السلف أن الشافعي سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے طول حرہ والے مسئلہ کو اس ضابطہ پر متفرع کیا ہے کہ أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہو جاتا ہے حالانکہ طول حرہ والا مسئلہ امام شافعیؒ کے نزدیک دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط پر، اس اعتراض کے جواب میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سلف سے یہ بات منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ والے مسئلہ کو أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به پر متفرع کیا ہے، جس کو آسان لفظوں میں اس طرح بیان کیا جائے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ والے مسئلہ کو انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہو جانے پر متفرع کیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے چونکہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہٰذا انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہونا انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہونے والے ضابطہ کے درجہ میں ہے یا پھر یہ کہئے کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک طول حرہ والا مسئلہ انتفاء الشرط يوجب انتفاء الحكم والے ضابطہ پر متفرع ہے تو مصنفؒ کی عبارت إذ صح بنقل السلف الخ بے جوڑ ہے گویا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ولو ثبت جواز نكاح الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتابية بهذا الأصل، مصنفؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جب دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مان لیا جائے تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے لہٰذا جب ہم احناف نے ایک مسئلہ یعنی طاقت کے باوجود باندی سے نکاح کا جائز ہونا انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء الحكم والے ضابطہ سے ثابت کر دیا یہ ضابطہ احناف کے نزدیک ہے، تو دوسرا مسئلہ یعنی کتابیہ باندی سے نکاح کا جائز ہونا بھی اس اصل اور ضابطہ سے ثابت ہو جائے گا، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طول حرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے، باندی خواہ مؤمنہ ہو یا کتابیہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک طول حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں نہ مؤمنہ سے اور نہ ہی کتابیہ سے، اور عدم طول حرہ کے وقت صرف مؤمنہ

باندی سے نکاح جائز ہے نہ کہ کتابیہ سے، الغرض دونوں اماموں کا اختلاف واضح ہو گیا مگر ایک بات قابل غور یہ ہے کہ مصنفؒ نے بھذا الاصل ارشاد فرمایا (یعنی جس اصل پر طول حرہ والا مسئلہ متفرع ہے) حالانکہ ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کا جواز انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء الحکم والے ضابطہ پر متفرع نہیں ہے بلکہ دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاء صفت سے انتفاء حکم کے ضروری نہ ہونے کے ضابطہ پر تو مصنفؒ کے بھذا الاصل کہنے کی یہ تاویل کی جائے کہ چونکہ صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے کتابیہ باندی سے نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اسی اصل اور ضابطہ کی طرف منسوب کر دیا جس کی طرف طول حرہ والے مسئلہ کو منسوب کیا ہے یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ پر اور یا پھر وجہ یہ ہے کہ جو آدمی انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہ ہونے کے ضابطہ کو مانتا ہے وہ انتفاء صفت سے انتفاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ کو بھی مانتا ہے، لہٰذا دونوں ضابطوں کا منشاء متحد ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کی نسبت ایک ہی ضابطہ کی طرف کر دی گئی۔

وعلی ھذا مثالہ الخ ابھی یہ ضابطہ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے، جو قبل بیان تغییر کے اندر گذر چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرآن شریف کی اس آیت وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن کے اندر شوہر پر معتدہ بائنہ کا نفقہ اس شرط کے ساتھ واجب کیا گیا ہے کہ وہ معتدہ بائنہ حاملہ ہو، اب امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہوتا ہے لہٰذا اگر معتدہ بائنہ حاملہ نہ ہوئی تو اس کو نفقہ نہیں دیا جائے گا اس کے برخلاف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک معتدہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی نفقہ دیا جائے گا جس کا ثبوت دوسری آیات سے ہے جس کی تفصیل بیان ماقبل بیان تغییر کے اندر دیکھا جا سکتا ہے۔

اللغۃ: الحرۃ الحر کا مؤنث الحرۃ کی جمع حرائر و حرات الطول (اسم) طاقت۔

وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجِبُ الْعَمْدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِهِ هَذَا الْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلَكِنَّهَا لَا تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلٍ آخَرَ حَتَّى تَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْأُخْرَى.

ترجمہ

اور ثانی کی نظیر یعنی اجماع عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کی نظیر (یہ ہے کہ) جب ہم نے کہا کہ قئی ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے، یا قتل عمد کا موجب قصاص ہے فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ

سے، اور اسی طرح (یوں کہئے کہ) قئی غیر ناقض وضو ہے تو مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا، اور یہ (قسم ثانی) حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک شرط کا صحیح ہونا اگرچہ اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ اس اصل آخر پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو جائے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ احتجاج بعدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور قسم ثانی یہ ہے کہ دو مختلف مسئلوں کا منشاء اختلاف اور ضابطہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو، مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ جب قئی احناف کے نزدیک ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی کیونکہ جو مجتہد قئی کو ناقض وضو مانتا ہے تو وہ بیع فاسد کو مفید ملک بھی مانتا ہے، دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد مثلاً امام شافعیؒ قئی کو ناقض وضو نہیں مانتے تو وہ بیع فاسد کو مفید ملک بھی نہیں مانتے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف یعنی وجہ اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ قئی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا حکم اس ضابطہ کی وجہ سے ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست ناقض وضو ہے یا نہیں، چنانچہ احناف کے یہاں ناقض وضو ہے اور شوافع کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے بلکہ شوافع کے نزدیک ناقض وضو وہ ہے جو خارج من السبیلین ہو، اور دوسرا مسئلہ یعنی بیع فاسد مفید ملک ہے یا نہیں اس کا منشاء اختلاف یعنی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں یا نہیں، چنانچہ ہمارے نزدیک مشروع رہتے ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مشروع نہیں رہتے، الغرض دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف جدا جدا ہے ایک نہیں ہے، اسی طرح یوں کہئے کہ جب قئی ناقض وضو ہے تو قتل عمد کا موجب یعنی اس کی سزا صرف قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی جو مجتہد قئی کو ناقض وضو مانتا ہے وہ قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہی مانتا ہے نہ کہ دیت جیسا کہ امام صاحبؒ اور جو مجتہد قئی کو ناقض وضو نہیں مانتا تو وہ قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہی ہو نہ کہ دیت اس کو بھی نہیں مانتا جیسے کہ امام شافعیؒ بلکہ امام شافعیؒ قتل عمد کے سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ اولیاء مقتول کو قاتل سے قصاص لینے اور دیت لینے دونوں کا اختیار ہے اور ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے یعنی قئی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو ذکر کر دیا گیا ہے اور قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے یا قصاص اور دیت میں اختیار ہونے کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے نہ کہ دیت، پھر مقتول کے ورثاء اگر معاف کرنا چاہیں یا مال کی قلیل یا کثیر مقدار پر صلح کرلیں تو یہ بھی درست ہے، اور دلیل امام صاحبؒ کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى میں قصاص لینے کو ثابت کیا گیا ہے اور اس آیت میں قتل عمد ہی مراد ہے کیونکہ قتل خطاء کے اندر تو دیت کا ثبوت موجود ہے جس کی صراحت اس آیت میں ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے الْعَمْدُ قَوَدٌ (اور قتل) یعنی قتل عمد میں قصاص ہے، یہ حدیث حدیث مشہور ہے اور كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى میں اگرچہ قتل عمد کی تخصیص نہیں ہے مگر یہ حدیث

اس کے لئے قصاص ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کا موجب قصاص لینے اور دیت لینے کے درمیان اختیار ملتا ہے اور امام شافعیؒ قیاس سے دلیل دیتے ہیں کہ بندہ کا حق جبر نقصان کے لئے مشروع ہوا ہے اور جبر نقصان قصاص اور دیت دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں ہے مثلاً قصاص میں تو اس طرح جبر نقصان ہے کہ مقتول کے ورثاء اب قاتل کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے اور دوسرے حضرات بھی قصاص کے خوف سے کسی کو قتل نہیں کریں گے اور دیت میں اس طرح جبر نقصان ہے کہ اس رقم کو مقتول کے قرضے، وصیت، کفن دفن وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، اور ہماری دلیل گذر چکی ہے اور ہم محض قیاس اور رائے کی وجہ سے اپنی دلیل سے عدول نہیں کریں گے کیونکہ نص پر زیادتی لازم آئے، و بمثل هٰذا الخ اسی طرح اس قسم ثانی کی مزید ایک مثال اور ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ جب قئی غیر ناقض وضو ہے تو عورت کو چھونا ناقض وضو ہے کیونکہ جو مجتہد قئی کو غیر ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ تو وہ مس عورت کو ناقض وضو بھی مانتا ہے، فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد قئی کو غیر ناقض وضو نہیں مانتا بلکہ ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام صاحب تو وہ دوسرے مسئلہ یعنی مس عورت کو بھی ناقض وضو نہیں مانتا عدم القائل بالفصل کی وجہ سے مگر ان دونوں مسئلوں کا منشا اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے یعنی قئی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو وہ ہے جو ابھی چند سطر پہلے لکھا جا چکا ہے اور مس مرأۃ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ قرآن کی آیت او لمستم النساء سے مس بالید مراد لیتے ہیں اور امام صاحبؒ جماع، چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک جب جماع مراد ہے تو محض عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

وهٰذا ليس بحجة الخ اور اجماع کی یہ قسم یعنی قسم ثانی شرعاً حجت نہیں ہے کیونکہ اس قسم ثانی کے اندر دونوں مسئلوں کی اصل ایک نہیں ہوتی بلکہ الگ الگ ہوتی ہے، لہٰذا ایک فرع اور جزئی کا صحیح ہونا اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل جس سے وہ فرع ثابت ہوئی ہے صحیح ہے یعنی اس فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا کہ اس دوسری اصل اور ضابطہ پر کوئی دوسرا مسئلہ متفرع کر دیا جائے مثلاً قئی کا ناقض وضو ہونا ایک فرع اور جزئی مسئلہ ہے اور یہ اگرچہ اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اپنی اصل تو صحیح ہے یعنی خروج نجاست من غیر السبیلین کا ناقض وضو ہونا صحیح ہے اور حدیث سے ثابت ہے مگر دوسری اصل جس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع ہے اس کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور وہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی عنہ ہونے کے بعد امام صاحب کے نزدیک مشروع رہتے ہیں لہٰذا جب ایک فرع اپنی اصل کے علاوہ کسی دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتی تو پھر قئی کے ناقض وضو ہونے کے ساتھ بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کو لازم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ چنانچہ ہم یہی کہیں گے کہ اجماع کی یہ قسم ثابت نہیں ہے اور ایک جزئی مسئلہ کے ذریعہ مختلف اصل کو ثابت کرنا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے علی هٰذا القياس ایک فرع مثلاً قئی کا ناقض وضو ہونا اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ دوسری اصل (جس پر قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے کا مسئلہ متفرع ہے) کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ بِصَرِيْحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهٖ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَإِنَّهٗ لَا سَبِيْلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهٰذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبَرَهٗ عَدْلٌ أَنَّهٗ نَجِسٌ لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ ۔

ترجمہ

مجتہد پر واجب ہے کہ حادثہ یعنی واقعہ کا حکم (اولاً) کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرے صریح نص سے ہو یا دلالۃ النص سے اس طریقہ کے مطابق کہ اس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے (یعنی واقعہ کا حکم قرآن یا حدیث کی عبارۃ النص یا اشارۃ النص، دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم کرے اگر ان میں نہ ملے تو پھر قیاس پر عمل کرے) کیونکہ نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ رائے پر عمل کرنے کی کوئی شکل اور کوئی صورت نہیں ہے، اور اسی وجہ (ای لا سبیل الی العمل بالرای مع امکان العمل بالنص) سے جب کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس شخص کو کوئی آدمی قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس شخص کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے ولو وجد ماءً الخ اور اگر کسی شخص نے پانی پایا پھر اس کو عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ شخص تیمم کرے گا۔

تشریح: اس فصل کا اجماع کی بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ فصل بحث قیاس کے لئے بطور تمہید کے ہے اور اس فصل کا مقصود شرائط قیاس کا تذکرہ کرنا ہے کیونکہ قیاس اور اجتہاد کی بہت سی شرائط ہیں، جیسا کہ اس کا بیان قیاس کی بحث میں آنے والا ہے منجملہ ان شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ اگر مجتہد کسی حادثہ یعنی واقعہ اور مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اولاً کتاب اللہ میں حکم تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ سب سے قوی دلیل ہے اور کتاب اللہ کے اندر احکام کی آیتیں ۵۰۰ ہیں بقیہ قصص، مواعظ اور اخبار ہیں، اور اگر وہ حکم کتاب اللہ کے اندر نہ ملے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر تلاش کرے حتیٰ کہ امام صاحبؒ کا مقولہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس اور رائے پر مقدم ہے جبکہ بعض بے وقوف غیر مقلدین اور متعصبین امام اعظمؒ کو اہل الرائے کہتے ہیں، حالانکہ امام صاحبؒ نے اولاً کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ پھر اجماع اور پھر قیاس پر عمل کیا ہے اور جہاں امام صاحبؒ نے تخریج کو چھوڑ دیا ہے وہاں عمل بالکتاب ہے اور لوگوں نے اپنی غلطی اور کم علمی سے اس کو عمل بالقیاس سمجھ لیا، حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی نظر اتنی گہری نہیں ہے جتنی گہری امام صاحبؒ کی نظر ہے، الحاصل اگر مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا حدیث کی عبارۃ النص یا اشارۃ النص یا دلالۃ النص یا اقتضاء النص میں مل گیا تو اب قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نص پر عمل ممکن ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی طرف رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی

آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے یعنی سمت قبلہ کے بارے میں شک اور شبہ ہو کہ ادھر ہے یا ادھر جیسے کہ عام طور پر اسٹیشنوں پر اس طرح کا واقعہ پیش آجاتا ہے تو کہ قبلہ کا رخ یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو بلکہ مشتبہ ہو اور اس کو کوئی آدمی سمت قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس آدمی کو اس مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ اس کو تحری اور غور و فکر کرکے سمت قبلہ متعین کر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ خبر، قیاس اور رائے سے قوی ہوتی ہے، نیز مخبر کی خبر بمنزلہ نص کے ہے اور تحری بمنزلہ قیاس کے ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی آدمی کو ایسا پانی ملا جس کا حال اس کو معلوم نہیں کہ وہ پاک ہے یا ناپاک لیکن کسی عادل آدمی نے اس پانی کے بارے میں یہ خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے لہذا اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرنا ضروری ہے، اور اس کو وضو کے بجائے تیمم کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استصحاب حال پر عمل کرکے اس پانی کو پاک سمجھ کر اس سے وضو کرے، کیونکہ استصحاب حال (یعنی کسی چیز کے بارے میں یہ خیال رکھنا کہ زمانہ ماضی میں اس کی جو حالت تھی زمانہ حال میں بھی اس کی وہی حالت ہے مثلاً چیزوں میں اصل پاک ہونا ہے لہذا پانی جس طرح پہلے پاک رہا ہوگا اب بھی پاک ہی ہے) قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نص کے درجہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

اعتراض وجواب: معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم اولاً کتاب اللہ میں تلاش کیا جائے اگر نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ میں اور اگر سنت رسول اللہ کے اندر بھی نہ ملے تو پھر قیاس سے کام لیا جائے گا تو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے اجماع کا تذکرہ کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع کے مواقع محصور اور متعین ہیں لہذا مجتہد کو ہر حکم کو طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اللغۃ عدل الصائب، عادل شخص تحری اعتدال۔

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰی مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتّٰی سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا اِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ ابْنِهٖ لَا يُحَدُّ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْاِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِيْ ذٰلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْاِبْنُ جَارِيَةَ اَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتّٰی لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِي مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاعْتُبِرَ رَأْيُهٗ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ

ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرنے کی بنا پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر درجہ میں ہے، ہم نے کہا کہ شبہ فی

المحل شبہ فی الظن سے زیادہ قوی ہے، یہاں تک کہ فصل اول یعنی شبہ فی المحل میں بندہ کے خیال کا اعتبار ساقط ہوگا ومثالہ الخ اور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن میں سے ہر ایک کی مثال (ضمیر کا مرجع سقوط ظن العبد فی شبهة المحل وعدم سقوطه فی شبهة الظن بھی ہوسکتا ہے) اس مسئلہ میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلے تو اس کو حد زنا نہیں لگائی جائے گی اگرچہ وہ یہ کہے کہ مجھ کو معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس واطی سے ثابت ہو جائے گا (منہ ای من الواطی) اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ملکیت کا شبہ نص سے ثابت ہو رہا ہے نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا انت ومالک لابیک (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) پس اس وطی کے حلال وحرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہوگیا ولو وطی الابن الخ اور اگر بیٹا نے باپ کی باندی سے وطی کرلے تو حلت وحرمت میں (یعنی وطی کو حلال وحرام سمجھنے میں) بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا، حتی کہ اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو بیٹے پر حد واجب ہوگی اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملکیت کا شبہ بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا، لہٰذا بیٹے کی رائے اور گمان کا اعتبار کیا جائے گا اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب واطی سے ثابت نہ ہوگا اگرچہ واطی اس کا دعوی کرے۔

تشریح: اس عبارت کے اندر مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس ضابطہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر درجہ ہے لہٰذا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی قاعدہ کو مندرجہ ذیل عبارت کے اندر بھی استعمال کیا گیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھئے کہ شبہ کی دو قسمیں ہیں ۱ شبہ فی المحل ۲ شبہ فی الظن، شبہ فی المحل کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی دلیل پائی جائے مثلاً قرآن کی آیت یا کوئی حدیث کہ جس کے اندر کسی چیز کا حلال ہونا معلوم ہو یا حرام ہونا، مگر کسی مانع کی وجہ سے اس حلت وحرمت کا اثر ظاہر نہ ہو مگر چونکہ اس نص کے اندر یعنی قرآن یا حدیث کے اندر جس چیز کا حلال ہونا بتایا گیا ہے تو اس نص سے اس چیز کے حلال ہونے کا ضرور شبہ ہوگا اگرچہ مانع موجود ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت میں حلال نہیں ہے اسی طرح اگر اس نص میں کسی چیز کو حرام ہونا بتلایا گیا ہے، جبکہ کسی مانع کی وجہ سے حقیقت میں وہ حرام نہیں ہے مگر نص سے اس کے حرام ہونے کا شبہ ضرور ہوگا، اسی کو شبہ فی المحل کہتے ہیں اور اسی کو شبهة الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ جیسا اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے اور شبہ فی الظن کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز کو حلت وحرمت کی دلیل سمجھ لے جو واقعتاً حلت وحرمت کی دلیل نہ ہو لہٰذا شبہ فی المحل میں جو شبہ ہوتا ہے وہ نص سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کے اندر جو شبہ ہوتا ہے وہ آدمی کی محض اپنی غلط فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شبہ فی المحل شبہ فی الظن سے قوی تر ہے، اسی وجہ سے فصل اول یعنی شبہ فی المحل میں حلت وحرمت کے مسئلہ میں بندے کے ظن اور گمان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ شبہ فی المحل کا اعتبار ہوگا جو ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کے اندر بندے کے ظن کا اعتبار ہوگا شبہ فی المحل کی

مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کی نظر اس حدیث پر پڑ گئی انت و مالك لابيك کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملک ہے، اور چونکہ بیٹے کی مملوکہ باندی بھی ایک مال ہے تو باپ نے یہ سمجھا کہ میرے بیٹے کی باندی بھی میری ملک ہے چنانچہ میں دوسری چیزوں کے استعمال کی طرح اس کو بھی استعمال کرنے کا مستحق ہوں تو اگرچہ اس حدیث مذکور سے بیٹے کی زندگی میں باپ کی ملک ہونا اور باپ کے تصرفات کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے مگر اس علت کا اثر ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوگا، اور وہ مانع یہ ہے کہ اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک نہیں ہوتی جس سے باپ کو اس سے وطی کرنا حلال ہو مگر چونکہ باپ کی نظروں کے سامنے حدیث ہے یعنی انت و مالك لابيك جس بناء پر باپ کو اس باندی سے وطی کے حلال ہونے کا شبہ ہے لہٰذا اگر اس شبہ کی بناء پر اس نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلی تو اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی، اگرچہ باپ یہ بھی کہدے کہ مجھ کو تو معلوم تھا کہ اس باندی سے میرے لئے وطی کرنا حرام ہے، اور حد زنا ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا وطی کرنا ایک شبہ کی وجہ سے ہے جس کو شبہ فی المحل کہتے ہیں، اور وہ شبہ دلیل سے پیدا ہوا ہے نہ کہ بلا وجہ، اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، حدیث ہے الحدود تندرئ بالشبهات لہٰذا اس شبہ فی المحل کا اعتبار ہوگا، اور باپ کا یہ کہنا علمت انها علیّ حرام محض باپ کا ایک خیال ہے اور شبہ فی المحل کے ہوتے ہوئے بندے کے گمان کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا اس وطی سے اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اس واطی سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہاں بیٹے کی مملوکہ باندی میں باپ کو اپنی ملکیت کا شبہ ہو گیا، اور شبہ بھی ایسا جو دلیل سے پیدا ہوا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسب جس طرح حقیقۃً ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح شبہ ملکیت سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مگر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ اب باپ کے ذمہ اس باندی کی صرف قیمت ادا کرنا ضروری ہے نہ کہ اس کا مہر اور نہ ہی اس پیدا شدہ بچہ کی قیمت، اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کرلی اور وطی کے حلال ہونے کی دلیل ایسی چیز کو سمجھا جو واقعۃً حلت کی دلیل نہیں ہے مثلاً اس نے یہ سمجھا کہ جس طرح میں اپنے باپ کا دیگر سامان استعمال کر لیتا ہوں مثلاً چادر، سائیکل، اسکوٹر وغیرہ تو اسی طرح باندی سے وطی بھی میرے لئے حلال ہوگی، لہٰذا بیٹے کا یہ ظن شبہ فی الظن کہلائے گا نہ کہ شبہ فی المحل کیونکہ بیٹے کے لئے وطی کا حلال ہونا کسی نص سے ثابت نہیں ہوا ہے، جس بناء پر اس کو شبہ فی المحل کہا جائے، لہٰذا جب بیٹے کا یہ شبہ شبہ فی الظن ہے اور شبہ فی الظن میں بندے کے خیال اور ظن کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا اگر لڑکا یہ کہے کہ میں نے اپنے باپ کی باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے بیٹے پر حد زنا جاری نہ ہوگی اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے حرام سمجھ کر وطی کی ہے تو اب اس پر حد زنا جاری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حد زنا جاری ہونے کے لئے کوئی مانع موجود نہیں ہے، برخلاف اس شکل کے کہ جب بیٹا یہ کہے کہ میں نے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ اس شکل میں حلال ہونے کا شبہ ہے اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس شبہ کا ثبوت نسب میں اعتبار نہ ہوگا لہٰذا اگر بیٹے کی وطی سے بچہ پیدا ہو گیا اور واطی اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے تب بھی اس واطی سے بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں باپ کی باندی میں بیٹے کی نہ حقیقۃً ملک ہے اور نہ شبہۃً، بلکہ

اس کا وطی کرنا خالص زنا ہے اور زنا میں نسب ثابت نہیں ہوتا بلکہ حدیث میں فرمایا الولد للفراش وللعاهر الحجر یعنی ولد (لڑکا ہو یا لڑکی) اس کا ہوگا، جو فراش ہی یعنی عورت کا، اور زانی کے لئے پتھر ہیں، اور رہا اس وطی سے حد زنا کا ساقط ہونا تو وہ صرف شبہ کی وجہ سے ہے جبکہ وہ یہ کہے ظننت انها على حلال.

اختیاری مطالعہ

شبہ کی تعریف۔ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت.

فائدہ: شبہ فی المحل کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں، شبہۃ الدلیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ حکمیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ شبہ ظن مجتہد سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہۃ الاشتباہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ شبہ اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہۃ الفعل بھی کہتے ہیں اور فعل سے مربوط ہے۔ **فائدہ:** مصنفؒ کی عبارت وعلى هذا فيما اذا وطى جارية الابن کے اندر هذا کی ہ ضمیر یا تو علی سبیل البدلیت شبہۃ المحل وشبہۃ الظن کی طرف راجع ہے یا سقط لفظ کے ضمن میں جو مصدر ہے اس کی طرف راجع ہے، عبارت یہ ہوگی هذا سقوط حق العبد في شبهة المحل وعدم سقوط حقه في شبهة الظن.

فائدہ: اگر کسی شخص نے اپنی ماں کو غلطی سے بیوی سمجھ کر شہوت سے ہاتھ لگا دیا تو یہاں اس شخص کے باپ پر حرام ہو جائے گی۔

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ يَمِيْلُ إِلَى السُّنَّةِ.

ترجمہ

پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں باہم متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف مائل ہوگا۔

تشریح: تعارض کے لغوی معنی المخالفة على سبيل المقابلة کے ہیں یعنی بطریق مقابلہ مخالفت کرنا اور اصطلاح اصولیین میں تعارض کی تعریف یہ ہے کہ دو متساوی حجتوں میں ایسا طریقہ مل ہو کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو گویا ایک حجت کسی چیز کے ثبوت کو چاہتی ہو اور دوسری حجت اس کے انتفاء کو۔

فائدہ: تعارض کے لئے دونوں حجتوں کا زمانہ اور محل جدا جدا نہ ہونا چاہئے ورنہ تعارض نہ مانا جائے گا جیسے شراب کی حلت ابتداء اسلام میں تھی اور پھر بعد والے زمانہ میں اس کو حرام کر دیا گیا دیکھئے یہاں حلت و حرمت کا زمانہ جدا جدا ہے اس لئے یہاں کوئی تعارض نہیں ہے، اور تعریف کے اندر متساوی اور برابری کی قید بایں وجہ ذکر کی گئی ہے کیونکہ اگر دونوں حجتیں قوت اور ضعف میں متفاوت ہوں گی تو تعارض نہ مانا جائے گا بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیدی جائے گی لہٰذا خبر واحد اور خبر مشہور میں کوئی تعارض نہ ہو سکے گا کیونکہ خبر مشہور قوی ہے اور خبر واحد ضعیف لہٰذا خبر مشہور کو ترجیح ہوگی، اسی طرح خبر مشہور اور متواتر کے درمیان بھی تعارض نہ ہوگا، اب مصنفؒ کی عبارت کو ملاحظہ فرمائیے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مجتہد کو دو دلیلوں میں تعارض معلوم ہو تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ اولاً ان کی تاریخ معلوم کی جائے گی مثلاً

اگر دو آیتوں میں تعارض ہو اور ان کی تاریخ بھی معلوم ہو تو بعد والی آیت کو ترجیح دی جائے گی اور پہلی آیت کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ پہلی آیت منسوخ اور بعد والی آیت ناسخ سمجھی جائے گی، اور ناسخ پر ہی عمل کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر مثلاً قرآن کی آیت وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ مؤخر ہے، اور وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا مقدم ہے، اور اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن بتلائی گئی ہے جو اپنے عموم کی وجہ سے اس عورت کو بھی شامل ہے جو حمل سے ہو، اور وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ الخ کے اندر اس کی عدت وضع حمل بیان کی گئی ہے، لہٰذا وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ الخ پر عمل کیا جائے گا، اور حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت فقط وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس یوم، اور اگر دونوں آیتوں کی تاریخ نزول معلوم نہ ہو تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے قرآن کی آیت ہے فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ اور دوسری آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا، ان دونوں آیتوں میں تعارض ہے کیونکہ پہلی آیت اپنے عموم اور اپنی عبارت کی وجہ سے امام، مقتدی اور منفرد سب کے اوپر قراءت کو واجب کرتی ہے کیونکہ مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور دوسری آیت قراءت قرآن کے وقت انصات یعنی سکوت کے ساتھ قرآن سننے کو واجب کرتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ جب امام قراءت کرے تو مقتدی حضرات بجائے قراءت کرنے کے امام کی قراءت کو خاموشی کے ساتھ سنیں خود قراءت نہ کریں، لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض ہے، پہلی آیت سے مقتدی کے حق میں وجوب قراءت معلوم ہوتا ہے اور دوسری آیت سے وجوب انصات یعنی عدم وجوب قراءت، اور ظاہر ہے کہ وجوب قراءت اور عدم وجوب قراءت میں تعارض ہے اور دونوں آیتوں کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے، لہٰذا اب حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، حدیث ہے مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ قِرَاءَةٌ لَهُ یعنی جس کے لئے امام ہو (یعنی نماز باجماعت پڑھی جارہی ہو) تو امام کی قراءت مقتدی کی بھی قراءت ہے، علیحدہ سے مقتدی کو قراءت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کو چاہئے کہ امام کی قراءت کی طرف متوجہ رہے، لہٰذا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن کی آیت فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ کے اندر قراءت کا حکم مقتدی کے لئے نہیں ہے بلکہ مقتدی حضرات قرآن کی دوسری آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا پر عمل کرنے کے مکلف ہیں۔

وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يُمَالُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ۔

ترجمہ

اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد صحابہؓ کے آثار اور قیاس صحیح کی طرف مائل ہوگا پھر جب مجتہد کے

شرعی موجود نہ ہو) ہم نے کہا ہے جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک پاک اور ایک ناپاک، (یعنی ایک برتن کا پانی پاک اور دوسرے کا ناپاک ہو) تو وہ مسافر ان دونوں برتنوں میں تحری نہیں کرے گا، بلکہ تیمم کرے گا، اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں، پاک اور ناپاک تو وہ ان دونوں کپڑوں میں تحری کرے گا اس لئے کہ پانی کے لئے بدل موجود ہے اور وہ مٹی ہے اور کپڑے کے لئے کوئی بدل نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے (یعنی برتن اور کپڑوں کے متعلق مذکورہ تقریر سے کہ برتنوں میں تحری نہیں کرے گا اور کپڑوں میں تحری کرے گا) یہ ثابت ہو گیا کہ رائے پر عمل کرنا رائے کے علاوہ شرعی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت (جائز) ہوگا، پھر جب کوئی شخص تحری کرے اور اس تحری کا عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو وہ مؤکد تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی، و بیانه الخ اور اس کا بیان (یعنی تحری محض کے ذریعہ تحری مؤکد بالعمل کے نہ ٹوٹنے کا بیان) اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص دو کپڑوں میں تحری کرے اور ان میں سے کسی ایک (کو پہننے) کے ساتھ (مثلاً) ظہر کی نماز پڑھے پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے (کے پاک ہونے) پر واقع ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عصر کی نماز دوسرے کپڑے (کو پہننے) کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ پہلی تحری عمل (نماز ظہر پڑھنے) کے ساتھ مؤکد ہو گئی ہے پس وہ تحری مؤکد تحری محض (خالص تحری جس پر ابھی عمل نہ ہوا ہو) سے باطل نہیں ہوگی، و هٰذا بخلاف الخ اور یہ یعنی تحری فی الثوب کا مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب کسی آدمی نے قبلہ (کی تعیین کے سلسلہ) میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہو گئی تو وہ شخص اسی دوسری جہت کی طرف متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم منتقل ہو سکتا ہے) پس تحری قبلہ کا حکم منتقل ہونا ممکن ہے بطور نص کو منسوخ کرنے کے، وعلیٰ هٰذا الخ اور اسی اصل (کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں نقل حکم ممکن ہے) پر تکبیرات عیدین میں اور بطور نظیر عید کی رائے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ مشہور ہے۔

تشریح: مصنف نے ابھی ماقبل میں یہ فرمایا تھا کہ قیاس سے پہلے اور کوئی دلیل شرعی نہیں ہوتی جس کی طرف رجوع کیا جائے بالفاظ دیگر شہادت قلب اور رائے پر عمل کیا جائے گا بہرحال یہ بات مسلم ہے کہ رائے اور قلب کے رجحان پر اسی وقت عمل کرنا صحیح ہوگا جبکہ کوئی دلیل ایسی نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے چنانچہ اگر مسافر کے پاس دو برتن ہوں اور ان میں سے ایک کے اندر پاک پانی ہو اور دوسرے کے اندر ناپاک پانی ہو مگر اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس برتن کا ناپاک تو اس کے لئے تحری اور غور و فکر کر کے کسی ایک برتن کے پانی کو پاک خیال کر کے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرے کیونکہ تحری کرنا بمنزلہ قیاس کے ہے اور قیاس پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی دلیل اور کوئی چارہ کار نہ ہو حالانکہ یہاں وضو کے حق میں پانی کا بدل موجود ہے یعنی مٹی کما قال اللّٰه تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا لیکن کپڑے کے حق میں پانی کا اور کوئی بدل موجود نہیں ہے لہٰذا تحری کر کے کسی ایک پانی کو پاک سمجھ کر پی سکتا ہے۔

ولو کان معہ الخ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا کپڑا پاک اور کون سا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے اور جس کپڑے کے پاک ہونے کی طرف اس کا رجحان قلبی ہو اسی کو پہن کر نماز پڑھے کیونکہ ستر عورت کا شرعاً کوئی بدل موجود نہیں ہے، اور ننگی برہنہ نماز پڑھنے کی اجازت ہے، لہٰذا جب کوئی اور چارہ نہیں ہے تو بس تحری اور غور و فکر کرے، لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ رائے پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو اور یہ بات بھی اہم اور قابل توجہ ہے کہ جب کسی آدمی نے تحری کر کے کوئی عمل کر لیا تو یہ تحری مؤکد بالعمل ہو گئی اب اس سلسلہ میں دوسری تحری کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دوسری تحری محض تحری ہوگی جبکہ پہلی تحری تحری مؤکد ہے مثلاً کسی آدمی کے پاس دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک کپڑا پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور اس کو یہ بھی علم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا پاک اور کونسا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے چنانچہ اس نے تحری کر کے ان میں سے ایک کپڑے کو پاک سمجھ کر مثلاً ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے کے پاک ہونے کی طرف واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسری تحری پر عمل کر کے دوسرے کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ ظہر کی نماز کے وقت جس کپڑے میں نجاست تھی وہ اس کپڑے سے نکل کر دوسرے کپڑے میں داخل ہو گئی ہو لہٰذا جس کپڑے کو پہن کر ظہر کی نماز پڑھی ہے اسی کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھے کیونکہ پہلی تحری عمل کے ذریعہ مؤکد اور ثابت ہو گئی ہے اور دوسری تحری محض تحری ہے جو مؤکد بالعمل نہیں ہوئی، لہٰذا مؤکد تحری تحری محض سے باطل نہ ہوگی مگر یہ حکم اس تحری کے برخلاف ہے جو جہت قبلہ کے سلسلہ میں کی گئی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کو جہت قبلہ کی خبر نہیں ہے اور اس نے تحری کر کے نماز شروع کر دی، ظاہر ہے کہ یہ تحری مؤکد بالعمل ہو گئی اور پھر نماز ہی کے اندر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی دوسری طرف جہت قبلہ ہونے کے بارے میں ہو گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ نماز ہی کے اندر گھوم جائے اور جس طرف اس کا دوبارہ رجحان قلبی ہوا ہے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اب اعتراض یہ ہے کہ پہلی تحری جس کی وجہ سے اس نے ایک دو رکعت پڑھ لی تھی وہ مؤکد بالعمل تحری ہے اور دوسری تحری جس پر اس نے ابھی عمل نہیں کیا وہ محض تحری ہے اور تحری مؤکد تحری محض سے باطل نہیں ہوتی تو یہاں کیونکر باطل ہو گئی؟ تو جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ میں فرق ہے جس کی جانب مصنفؒ نے اپنی عبارت **وھذا بخلاف ما** سے اشارہ فرمایا اور وجہ فرق یہ ہے کہ کپڑے کے اندر تو نجاست ایک کپڑے سے منتقل ہو کر دوسرے کپڑے میں داخل نہیں ہو سکتی، اس لئے بار بار تحری کرنا درست نہ ہوگا برخلاف جہت قبلہ کے متعلق تحری کرنے کے کہ قبلہ کی جہت میں منتقل ہونے کا احتمال ہے مثلاً پہلے خانہ کعبہ قبلہ تھا پھر بیت المقدس رہا پھر حکم منتقل ہو کر خانہ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو جب قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو انتقال حکم کا احتمال رکھتی ہیں تو اس سلسلہ میں اس شخص کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ایک تحری کے بعد دوسری تحری کرے اور وہ بمنزلہ اس بات کے ہے کہ ایک حکم منسوخ ہو کر دوسرا حکم ثابت ہو گیا ہو، اسی طرح جس شخص کو کعبہ نظر آئے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اور جس کو کعبہ نظر نہ آئے بلکہ کعبہ اس کی نظروں سے غائب ہو تو اس کا قبلہ جہت قبلہ ہے۔

لہذا جہت قبلہ اور کپڑے کے متعلق تحری کے حکم میں فرق ہے، لہذا صورت مذکورہ میں جہت قبلہ کے متعلق اول تحری بمنزلہ نص کے منسوخ ہونے کے ہے اور دوسری تحری بمنزلہ ناسخ کے ہے، اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر، لہذا نماز کے اندر جہت قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری پر عمل کیا جائے گا نہ کہ پہلی تحری پر۔

وعلی ھذا الخ اور اسی ضابطہ پر (کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان کے اندر حکم بھی منتقل ہو سکتا ہے جیسا کہ ابھی قبلہ کے متعلق مثال گذری ہے) عیدین کی تکبیرات اور اس کے اندر بندے کی رائے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل ہیں، ایک مسئلہ یہ ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کے مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد دس ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ، اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد چھ ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین، اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی نے امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق یعنی حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ نماز شروع کردی اور ایک رکعت پڑھ لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق یعنی ابن مسعودؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے مطابق ہوگیا تو اب وہ شخص دوسری رکعت میں حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق زائد تکبیریں صرف تین کہے گا، کیونکہ تکبیرات زوائد میں ایک تعداد سے دوسری تعداد کی جانب منتقل ہونے کا احتمال ہے جس کو بالفاظ دیگر اس طرح تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دوران نماز ایک مذہب اور ایک عقیدہ سے دوسرے مذہب اور دوسرے عقیدہ کی طرف آدمی کے منتقل ہونے کا احتمال ہے کہ ایک آدمی عید کی پہلی رکعت میں شافعی المسلک تھا اور دوسری رکعت میں حنفی المسلک بن گیا، چنانچہ اگر پہلی رکعت مسلک شافعیؒ کے مطابق ادا کی اور دوسری رکعت مسلک حنفی کے مطابق تو نماز عید صحیح ہوگی اور پہلی رکعت کو لوٹانا نہیں پڑے گا، گویا اس کے نزدیک پہلی رائے منسوخ اور دوسری رائے ناسخ کے درجہ میں ہے، اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ (اللہ کے فضل وکرم سے اجماع کی بحث مکمل ہوگئی)

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ

❁ چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے ❁

تشریح: ادلۂ شرعیہ اربعہ میں سے تین دلیلوں کے ذکر سے فارغ ہوکر اب مصنفؒ دلیل رابع یعنی قیاس کا بیان شروع فرمارہے ہیں، اور قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر مجتہد اپنی عقل وفہم سے علت کا استنباط کرتا ہے اور اس میں غلطی کا بھی احتمال رہتا ہے، لہذا مناسب یہی تھی کہ اس کی بحث کو مؤخر رکھا جائے نیز قیاس، نصوص سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے نصوص کے ذکر کو مقدم کرنا اور قیاس کے ذکر کو مؤخر کرنا ہی عقل اور قیاس کا تقاضہ ہے۔

قیاس کے لغوی معنی: تقدیر اور مساوات کے ہیں، تقدیر کے معنی اندازہ کرنے اور ناپنے کے ہیں، جیسے بولا

جاتا ہے جیسے قِسْتُ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر کے میں نے اس کو ناپا۔ اور مساوات کے معنی برابری کرنے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے فُلَانٌ لَا یُقَاسُ بِفُلَانٍ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر نہیں ہو سکتا۔ اور قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ کے ساتھ بیان کی گئی ہے مثلاً القیاسُ ترتیبُ الحکمِ فی غیرِ المنصوصِ علیہ علی معنًی ھو علۃٌ لہ فی المنصوصِ علیہ وقال بعضُھم ھو ابانۃُ مثلِ حکمِ احدِ المذکورینِ بمثلِ علتِہ فی الآخرِ وقال بعضُھم تعدیۃُ الحکمِ من الاصلِ الی الفرعِ بعلۃٍ متحدۃٍ بینھما مگر لغوی تعریف کے قریب قریب قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے تقدیرُ الفرعِ بالاصلِ فی الحکمِ والعلۃِ یعنی فرع کو حکم اور علت میں اصل کے برابر کرنا پہلے آپ یہ سمجھئے کہ قیاس کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) اصل یعنی مقیس علیہ جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے (۲) فرع یعنی مقیس کہ جس کو اصل پر قیاس کر کے اس کا حکم جاننا مقصود ہوتا ہے (۳) حکم کہ جو اصل یعنی مقیس علیہ میں کتاب وسنت یا اجماع سے ثابت شدہ ہو (۴) علت یعنی وہ وصف جو اصل وفرع کے درمیان مشترک ہو اور مقیس علیہ میں حکم کی بنیاد ہو اور اس وصف کی بدولت حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی جانب منتقل کیا جائے۔ اب قیاس کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت سنئے اور وہ یہ ہے کہ اصل کے اندر جس علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا گیا ہو وہی علت فرع کے اندر بھی موجود ہو تو اصل سے فرع کی جانب حکم کو منتقل کرنے کا نام قیاس ہے مثلاً شراب پر حرام ہونے کا حکم ہے اور اس حکم کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے پس یہی علت بھنگ میں بھی موجود ہے لہذا شراب کی طرح حرام ہونے کا حکم بھنگ کے اوپر بھی لگا دیا جائے گا اور دونوں کا استعمال حرام قرار دیا جائے گا اسی طرح مثلاً گیہوں کو اگر گیہوں کے ساتھ فروخت کیا تو حکم یہ ہے کہ دونوں طرف برابر سرابر گیہوں ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو ادھار نہ ہو۔ چنانچہ اسی پر چاول کو بھی قیاس کیا جائے گا اور چاول کو بھی برابر سرابر بیچنا ہوگا اور ادھار بھی جائز نہ ہوگا۔

فصل: القیاسُ حجۃٌ من حججِ الشرعِ یجبُ العملُ بہ عند انعدامِ ما فوقَہ من الدلیلِ فی الحادثۃِ وقد وَرَدَ فی ذلک الاخبارُ والآثارُ قال علیہ الصلوۃ والسلام لمعاذِ بنِ جبلٍ حین بعثہ الی الیمنِ قال بمَ تقضی یا معاذُ قال بکتابِ اللہ تعالٰی قال فان لم تجد قال بسنۃِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال فان لم تجد قال اجتھد برأیی فصوّبہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الحمدُ للہ الذی وفّق رسولَ رسولِ اللہ علی ما یحبُ ویرضاہ

ترجمہ

قیاس شریعت کی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے کہ جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت جو قیاس سے اوپر ہو (جیسے باقی تین حجتیں قرآن، حدیث، اجماع قیاس سے بڑھ کر ہیں) اور اس بارے میں قیاس کے حجت شرعی ہونے میں اخبار نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آثار صحابہ وارد ہوئے ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ

علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے، لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ کی تصویب فرمانا اور اس پر اللہ تعالیٰ شانہ کی حمد بیان کرنا قیاس کے حجت ہونے کی صریح دلیل ہے کیونکہ اگر کتاب وسنت کے بعد قیاس حجت نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذؓ کے اجتہد برائی کہنے پر ضرور انکار اور رد فرماتے۔

اس حدیث سے مزید دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ حضرت معاذ نے اپنے جواب میں اجماع کا ذکر نہیں کیا کیونکہ نبی کی حیات مبارکہ میں اجماع کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ہر واقعہ میں نبی کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے اندر قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو رہا ہے لہٰذا منکرین قیاس پر رد ہو گیا کیونکہ منکرین قیاس یعنی روافض وخوارج اور بعض معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول ہے ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے لہٰذا جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو منکرین قیاس سے یہی سوال یہ کی اعتراض ہوگا اور وہ یہ ہے کہ جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر حدیث اور اجماع بھی حجت نہ ہونے چاہئیں حالانکہ حدیث اور اجماع کی حجیت کے منکرین قیاس بھی قائل ہیں لہٰذا ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء اپنی جگہ بالکل حق ہے مگر اس آیت کو لیکر اعتراض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ ہر چیز قرآن میں موجود ہے مگر بعض چیزیں صریح ہیں اور بعض غیر صریح اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ سے فان لم تجد کا لفظ ارشاد فرمایا تھا یعنی فرمایا تھا فان لم یکن فی کتاب اللہ تعالیٰ کہ اگر وہ حکم قرآن میں نہ ہو، کیونکہ قرآن کے اندر تو ہر چیز موجود ہے کما قال اللہ تعالیٰ ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین یعنی ہر تر اور خشک چیز یعنی ہر چیز کا بیان قرآن کے اندر مکمل موجود ہے لہٰذا قرآن کے اندر ہر چیز موجود ہے اور حدیث اور اجماع اور قیاس یہ سب قرآن ہی کی تفسیر کیا ہیں لہٰذا اب یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ قیاس علیحدہ سے کوئی چیز نہیں ہے بلکہ اس سے بھی حکم قرآن ہی کا ظاہر ہے اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے نہ کہ مثبت کیونکہ حکم تو قرآن کے اندر موجود ہے مگر قیاس اس کا اظہار کرتا ہے لہٰذا قیاس بھی ایک حجت شرعی ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

وَرُوِیَ اَنَّ امْرَأَۃً خَثْعَمِیَّۃً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَہُ الْحَجُّ وَھُوَ لَا یَسْتَمْسِکُ عَلَی الرَّاحِلَۃِ فَیُجْزِیْنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْہُ قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَرَأَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْکِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِیْہِ اَمَا کَانَ یُجْزِیْکِ فَقَالَتْ بَلٰی فَقَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَدَیْنُ اللّٰہِ اَحَقُّ وَاَوْلٰی اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ الْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَّۃِ وَاَشَارَ اِلٰی عِلَّۃٍ مُؤَثِّرَۃٍ فِی الْجَوَازِ وَھِیَ الْقَضَاءُ وَھٰذَا ھُوَ الْقِیَاسُ۔

ترجمہ

اور روایت کیا گیا ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت (اسماء بنت عمیس) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا یقیناً میرے والد بہت بوڑھے ہیں (اور) ان کو حج کی فرضیت پہنچ گئی ہے اور وہ سواری پر جم کر نہیں بیٹھ سکتے، کیا مجھ کو یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے (یعنی اپنے باپ کی طرف سے) حج کرلوں، نبی علیہ السلام نے فرمایا بتلا تو سہی اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ ادا کرنا تجھ کو کافی نہ ہوتا؟ اس عورت نے کہا کیوں نہیں! (یعنی ضرور کافی ہوتا) پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ وانسب (تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ کے ساتھ لاحق فرمایا اور اس علت کی طرف اشارہ فرمایا جو ادا دین من الغیر کے جواز میں مؤثر ہے اور وہ قضا یعنی ادائیگی ہے اور یہی تو قیاس ہے (یعنی الحاق الحج بالحقوق المالیۃ مع بیان العلۃ المؤثرۃ المشترکۃ بین الاصل والفرع)

تشریح: یہاں سے مصنف قیاس کے حجت ہونے پر دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیلہ خثعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میرا باپ بہت بوڑھا ہے، حج اس پر فرض ہے، اور وہ سواری پر بیٹھنے اور ٹھہرنے کی بھی ہمت نہیں رکھتا تو کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کرلوں، غور فرمایئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہو اور تو اس کو ادا کردے تو کیا تیرے لئے کافی ہوگا یا نہیں یعنی قرض ادا ہوگا یا نہیں؟ جواب دیا ہاں! کیوں نہیں! اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب دین العبد یعنی لوگوں کا قرضہ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا تو اللہ کا قرضہ تو بدرجہ اولیٰ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ اب قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت بایں طور ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ یعنی قرضہ کے ساتھ لاحق کیا، اور بیٹی کی طرف سے باپ کا حج ہونے کے جائز ہونے کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ علت جواز حج قضا یعنی ادائیگی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرض ادا ہونے کی علت بیٹی کی طرف سے ادائیگی قرضہ کا وجود ہے تو اسی طرح جب یہ علت یعنی ادائیگی، حج کے اندر بھی پائی گئی تو بیٹی کی طرف سے باپ کا حج بھی ادا ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، گویا قیاس کے اندر چار چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے، مقیس علیہ، مقیس، حکم اور علت صورت مذکورہ میں قرضہ مقیس علیہ ہے اور حج بدل مقیس، اور علت جامعہ بیٹی کی طرف سے ادائیگی کا وجود ہے اور حکم ادا ہو جانا ہے یعنی جس طرح بیٹی کا اپنے باپ کا قرضہ ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح بیٹی کا اپنے باپ کی طرف سے حج بدل کرنے سے حج بھی ادا ہو جائے گا، لہٰذا اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علت مؤثرہ مشترکہ کو بیان کرنے کے ساتھ حج کو حقوقِ مالیہ (قرضہ وغیرہ) پر لاحق نہ فرماتے معلوم ہوا کہ قیاس شریعت کی نظر میں حجت شرعی ہے۔

وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ

اور قیاس کے حجت ہونے کے ثبوت میں چوتھی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر کا ذکر نہیں کیا اور وطی سے قبل شوہر کا انتقال ہوگیا تو اس عورت کو کتنا مہر ملے گا؟ اس سوال کے جواب میں حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت چاہی اور پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، پس اگر جواب درست ہوگا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر غلط ہوگا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے یعنی میری طرف سے، ابن ام عبد ابن مسعودؓ کی کنیت ہے، اور ابن مسعودؓ نے اس عورت کے لئے مہر مثل قرار دیا، نہ کم اور نہ زیادہ، دیکھئے حضرت ابن مسعودؓ نے قیاس کرکے اس سوال کا جواب دیا، لہٰذا اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو حضرت ابن مسعودؓ قیاس سے یہ مسئلہ نہ بتلاتے چنانچہ یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں یعنی مقیس علیہ، تو وہ عورت ہے جس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا اور شوہر نے اس سے وطی بھی کرلی اور اس کا مہر متعین بھی نہ تھا اور مقیس، وہ عورت ہے جس کا سوال مذکور میں ذکر ہے اور علت عورت کا اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنا ہے اور حکم عورت کا مہر مثل کا مستحق ہونا ہے۔

فائدہ: جب حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مہر مثل کا فیصلہ کردیا تو معقل ابن یسار صحابیؓ نے کھڑے ہوکر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع صحابیہ کے بارے میں بعینہٖ یہی فیصلہ فرمایا تھا، چنانچہ اس کے شوہر ہلال ابن مرہ قبل الوطی انتقال کرگئے تھے اور انہوں نے مہر متعین نہیں کیا تھا، اس تصدیق پر حضرت ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ کبھی اتنے خوش نہیں ہوئے تھے۔

اللغۃ: وَكَسَ وَكْسًا وَكْسًا (ض) الشیئ کم ہونا، شَطَطٌ شَطَّ شَطَطًا (ض) زیادتی کرنا۔

فصل: شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُوْنَ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِيْ أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ.

ترجمہ

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قیاس نص (قرآن وحدیث) کے مقابلہ میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے تغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ عقل میں نہ آتی ہے (یعنی مقیس علیہ کا حکم خلاف عقل نہ ہو) اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ قیاس کے معتبر اور صحیح ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرمارہے ہیں، علا

قیاس نص یعنی قرآن وحدیث کے مقابلہ میں نہ ہو اسی طرح فقیہ صحابی کی رائے کے مقابلہ میں بھی نہ ہو اور مقابلہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی کا اپنے قیاس کے ذریعہ اس حکم کو ثابت کرنا مقصود ہو جو حکم نص یعنی قرآن سے ثابت شدہ ہو یا حدیث سے یا فقیہ صحابی کی رائے سے ثابت ہو یا قیاس کرنے والے کا مقصد نص کے مخصوص حکم کو باوجود اس کے مخصوص ہونے کے دوسری جگہ متعدی کرنا ہو لہذا یہ قیاس معتبر اور صحیح نہ ہوگا کیونکہ جو حکم ثابت من النص ہے وہ قطعی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم کا تغیر ہونا لازم نہ آئے، مثلاً نص کے اندر حکم مطلق تھا اور قیاس کے بعد وہ مقید بن جائے تو یہ قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری یہ ہے کہ نص کے اندر اگر مطلق حکم ہو تو قیاس کے بعد بھی وہ حکم مطلق ہی رہے۔ ۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم خلاف قیاس نہ ہو لہذا اگر مقیس علیہ کا حکم خود ہی خلاف قیاس ہے تو اس کو فرع کی جانب منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا۔ ۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد دوسری چیز میں حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو نہ کہ حکم لغوی کو، لہذا اگر وہ حکم، حکم شرعی نہیں ہوگا تو فرع کی طرف اس کا متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی قرآن وحدیث وغیرہ میں اس کا حکم مذکور نہ ہو کیونکہ جب فرع کا حکم نص سے ثابت ہو گیا تو اب قیاس کرکے اس کا حکم جدید ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہ گئی، کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ حکم کی دو حالتیں ہیں یا تو وہ حکم جدید حکم نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہے تو قیاس کرنا بیکار ہے اور اگر مخالف ہے تو ظاہر ہے کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم اگر نص کے خلاف ہو تو وہ باطل اور غیر معتبر ہے۔

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ بِمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلٰوةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ أَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ أَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيْثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهِ سُوْءٌ وَكَذٰلِكَ إِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْأَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوْهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا۔

ترجمہ

اور اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلہ میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی ہے کہ حسن ابن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن ابن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر کوئی شخص نماز میں

پاکدامن عورت کو تہمت لگانے سے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے باوجودیکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا جنایت کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قہقہہ تہمت سے کمتر درجہ ہے، پس یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، وہ نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ کمی تھی اور اسی (قیاس سابق) کی طرح جب ہم کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا تو یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نص حضور ﷺ کا قول ہے کہ عورت کے لئے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر (اس وقت جبکہ) اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو۔

تشــــریح: یہاں سے مصنف قیاس صحیح ہونے کی شرط اول کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں یعنی نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال بیان فرمارہے ہیں اور وہ اس حکایت میں ہے کہ حسن ابن زیاد شاگرد امام اعظم سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں، حضرت حسن بن زیاد نے جواب دیا کہ ہاں قہقہہ سے طہارت یعنی وضو ٹوٹ جائے گا اس پر سائل نے اعتراض کیا کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگا دے تو اس سے تو وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے تو جس سے کم درجے کا گناہ ہے یعنی قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا یعنی وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، غور فرمایئے سائل کا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ نص سے یعنی حدیث اعرابی سے نماز کے اندر قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہے اور حدیث اعرابی کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے مختصر یہ ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آئے اور کنوئیں میں گر پڑے، اس پر بعض صحابہ جو آپ کی اقتداء کر رہے تھے قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، تو نماز سے فارغ ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الوُضُوءَ وَالصَّلٰوةَ جَمِيْعًا کہ تم میں سے جو شخص قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے بالغ مصلی کی نماز فاسد ہونے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ساقط ہو جاتا ہے اور سائل کا مقصد اپنے قیاس کے ذریعہ اس نص مذکور (مَنْ ضَحِكَ الخ) کا مقابلہ کرنا اور اس کو باطل ٹھہرانا ہے اور اس کا منشاء یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لہٰذا یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہوگا نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ جس طرح نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ یہاں مقیس علیہ خود خلاف قیاس ہے یعنی قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف عقل ہے کیونکہ نقض وضو خروج نجاست سے ہوتا ہے جبکہ قہقہہ میں خروج نجاست نہیں ہوتا لہٰذا جب مقیس علیہ خود خلاف قیاس ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا لہٰذا نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے یا گالی دینے یا ناجائز وغیرہ بکنے سے نقض وضو کا حکم نہ ہوگا البتہ نماز پڑھتے ہوئے اس طرح کی حرکت کا ارتکاب کرنے سے نماز تو ضرور فاسد ہو جائے گی

وکذلک قلنا الخ کی طرح یہ دوسرا قیاس بھی غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ وہ نص کے مقابلہ میں ہے اور

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم (جس سے اس عورت کی شادی جائز نہ ہو) کے ساتھ سفر حج کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کرنا جائز ہے تو امینہ یعنی دیندار اور صالح عورتوں کے ساتھ کہ جن کے ساتھ اجنبی مردوں کے اختلاط کا اندیشہ نہیں، ان کے ساتھ بھی سفر حج کرنا جائز ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کیونکہ جو علت محرم کے ساتھ سفر حج کے جواز کی ہے وہی علت صالح عورتوں کی جماعت کے ساتھ سفر کرنے میں بھی موجود ہے یعنی فتنہ کا اندیشہ نہ ہونا تو دیکھئے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کا جواز نص سے ہے اور وہ نص یہ ہے قال علیہ السلام **لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ الخ** یعنی کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے زائد سفر کرے مگر اس صورت میں حلال ہے جبکہ اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ایسا رشتہ دار ہو جس سے اس کا نکاح حرام ہو مثلاً چچا، ماموں، بھائی وغیرہ دیکھئے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ عورت کو ان لوگوں کے علاوہ کے ساتھ جن کا حدیث میں ذکر ہے سفر کرنا حرام ہے خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں امینہ صالحہ ہو یا غیر امینہ و فاحشہ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت کا امینہ عورتوں کے ساتھ سفر کرنا حلال ہے لہذا یہ قیاس چونکہ نص کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہ غیر معتبر اور غیر صحیح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا لَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ اَلنِّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَإِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ آيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيْدِ وَكَذٰلِكَ إِذَا قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ.

ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط ثانی (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے، پس یہ قیاس آیت وضو کو اطلاق سے تقیید کی جانب متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے اور اسی (قیاس سابق کی) طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ کا طواف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز ہے، پس نماز کی طرح طواف کے لئے طہارت اور ستر عورت شرط ہوگی تو یہ ایسا قیاس ہے جو طواف کی نص کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت کے اندر مصنفؒ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں یعنی اس قیاس کی مثال کہ جس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہونا لازم آتا ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے اندر نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کہ یہ دونوں عبادات اور طہارت حکمی ہیں لہذا قیاس کا تقاضہ یہ

ترجمہ

اور شرط ثالث (کے فوت ہونے) کی مثال اور شرط ثالث وہ ہے کہ (متعدی ہونے والا حکم ایسا نہ ہو کہ حکم کی علت غیر معقول ہو۔ (اس کی مثال) نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے کہ نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر کے علاوہ دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا مرزخمی کردیا جائے یا نماز میں احتلام ہوجائے تو یہ شخص اپنی نماز پر بناء کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس شخص کو (نماز میں) حدث لاحق ہوجائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم غیر معقول المعنی ہے، پس اس حکم کا فرع کی طرف متعدی اور منتقل کرنا محال ہے وبمثل هذا النح اور اسی کے مثل (یعنی مقیس علیہ کا حکم غیر معقول المعنی ہونے کے مثل) امام شافعی کے اصحاب نے کہا کہ نجس پانی کے دو مٹکے جب یکجا ہوجائیں تو وہ دونوں پاک ہوجائیں گے پھر جب وہ دونوں مٹکے متفرق ہوجائیں (یعنی دونوں مٹکوں کا پانی علیحدہ علیحدہ ہوجائے) تو وہ دونوں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس شکل پر کہ جب نجاست دو مٹکے پانی میں گرجائے (تو یہ قیاس شرط ثالث معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا) اس لئے کہ حکم (یعنی حکم طہارت) اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہوجائے تو وہ غیر معقول المعنی ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ قیاس صحیح کی شرط ثالث کے فوت ہونے کی مثال بیان کررہے ہیں، اور شرط ثالث یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو، صورت مسئلہ یہ ہے کہ چھواروں کی نبیذ سے خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا یا ابنَ مسعودٍ هَلْ مَعَكَ ماءٌ أَتَوَضَّأُ بِهِ؟ فَقُلْتُ لا إِلاَّ نبيذُ تمرٍ في إداوةٍ فقالَ تمرةٌ طيّبةٌ وماءٌ طهورٌ فأخذ ذلكَ وتوضَّأَ بِهِ وصلّى الفجرَ دوسری حدیث ہے أَنَّهُ قالَ نبيذُ التمرِ وضوءُ مَنْ لَمْ يَجِدِ الماءَ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نہ ہونے کی وجہ سے نبیذ تمر سے وضو فرمایا اور یہ فرمایا کہ چھوہارہ طیب ہے اور پانی طہور ہے۔

لہٰذا خلاف قیاس نبیذ تمر سے وضو جائز ہے اور خلاف قیاس بایں طور ہے کہ وضو کے لئے پانی کا ہونا ضروری ہے حالانکہ نبیذ تمر حقیقۃً نہ پانی ہے اور نہ معنیً، حقیقۃً تو اس لئے نہیں کہ جب مطلق پانی کا لفظ بولا جائے تو ذہن نبیذ تمر کی طرف منتقل نہیں ہوتا نیز اگر کسی کو پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ نبیذ تمر لیکر آئے تو اس کو تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا ہے کہ کہا تو تھا پانی لانے کو اور لے آیا نبیذ تمر، اور نبیذ تمر معنیً بھی پانی نہیں ہے، کیونکہ پانی کے اوصاف وخواص نبیذ تمر کے اندر موجود نہیں ہیں، مثلاً پانی کا ایک وصف یہ ہے کہ اس سے نجاست کو زائل کردیا جاتا ہے حالانکہ نبیذ تمر سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوسکتا، مختصر یہ ہے کہ نبیذ تمر پانی نہیں ہے۔ لہٰذا نبیذ تمر سے وضو کا جواز خلاف قیاس ہے اور جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہوتا ہے تو وہ مورد نص تک محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا لہٰذا نبیذ تمر پر قیاس کرکے دوسری نبیذوں سے وضو کے جائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

فائدہ: نبیذِ تمر سے وضو کا جواز طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نبیذِ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی ہو گیا اور خون نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا یا بحالتِ نماز نیند کا غلبہ ہو کر احتلام ہو گیا تو زخمی سر والا وضو کر کے اور احتلام والا غسل کر کے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے یعنی باقی ماندہ نماز پوری کرے، قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث لاحق ہو جائے مثلاً خروجِ ریح ہو جائے، مذی نکل جائے یا قی آ جائے تو ایسے شخص کو وضو کر کے اپنی نماز پر بنا کرنا جائز ہے، یعنی ایسے شخص کو مکمل نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے، لہٰذا زخمی سر والے اور محتلم دونوں کے لئے بھی بنا کرنا جائز ہونا چاہئے مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی حدث پیش آنے کی صورت میں بنا کرنے کا جواز خود خلافِ قیاس حدیث کی وجہ سے ثابت ہے، حدیث یہ ہے من قاء او رعف او امذی فی صلوته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاته ما لم یتکلم جس شخص کو نماز میں قی ہو جائے یا نکسیر چلے یا مذی نکل جائے تو چاہئے کہ وہ شخص وضو کر کے اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے گفتگو نہ کی ہو لہٰذا جب مقیس علیہ کا حکم خود خلافِ قیاس ہے، تو اس حکم کو فرع میں منتقل اور متعدی کرنا جائز نہ ہو گا، اور زخمی سر والے کو وضو کے بعد اور محتلم کو غسل کے بعد اپنی مکمل نماز کا اعادہ کرنا ہو گا اور بنا کرنا جائز نہ ہو گا، اور مقیس علیہ کا حکم خلافِ قیاس بایں طور ہے کہ جب نماز میں حدث لاحق ہو گیا تو چونکہ حدث منافی طہارت ہے اور عدمِ طہارت منافی صلوٰۃ ہے اور شئی (مثلاً نماز) اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی، لہٰذا عقل اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حدث پیش آنے کے بعد ادا کردہ نماز فاسد ہو جانی چاہئے مگر حدیث کی وجہ سے ادا کردہ نماز فاسد نہیں ہوئی، بلکہ باقی رہے گی لیکن اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہ ہو گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حدث لاحق ہونے کے بعد بنا کرنا خلافِ قیاس جائز ہے اور احتلام ہو جانے یا سر زخمی ہو جانے کے بعد بنا کرنا جائز نہیں ہے۔

ومثال هذا الخ اس کی مثال یعنی جب مقیس علیہ کا حکم خلافِ قیاس اور غیر معقول المعنی ہو تو وہ ہمارے نزدیک نیز امام شافعیؒ کے نزدیک مورد نص پر محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اصحابِ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب دو ناپاک مٹکوں کا نجس پانی ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اور مل جائے تو ان دونوں مٹکوں کا ملا ہوا پانی ماء کثیر کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا، اور جب ایک بار طہارت کا حکم لگ چکا تو اگر اب ان دونوں مٹکوں کے یکجا پانی کو متفرق اور علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو وہ پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا۔ اب قابلِ غور طلب بات یہ ہے کہ اصحابِ شافعیؒ نے اس قیاس کا کیا حکم ہے اور اس میں مقیس اور مقیس علیہ کیا ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقیس تو اس کے نزدیک یہ ہے کہ علیحدہ علیحدہ دو مٹکوں کا نجس پانی اگر یکجا مل جائے تو وہ پانی پاک ہو جاتا ہے اور مقیس علیہ یہ ہے کہ اگر دو مٹکوں کی مقدار کا پانی میں نجاست گر جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ حدیث ہے اذا بلغ الماء قلتین لا يحمل خبثا کہ جب پانی دو مٹکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا بلکہ وہ نجاست کو

میں بھی اضطراب ہے، ایک حدیث میں قلتین ہے اور ایک میں قدر قلتین ہے اور ایک روایت میں اذا بلغ الماء قلۃ ہے اور ایک روایت میں اربعین قلۃ ہے الغرض ایسا مضطرب کلام ہے تو اس کا اصحاب شوافع کا قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہے۔ (بدائع ص ۲۱۸) یا پھر حدیث کے معنی یہ ہیں کہ ماء قلیل خواہ وہ دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا تحمل نہیں ہوتا، بلکہ ناپاک ہو جاتا ہے۔

اللغۃ. شَجَّ (ن،ض) شجًّا الرأس سر زخمی کرنا، لم یَعْقِل (ض) عقلاً سمجھنا القُلّۃ جمع قُلَل وقِلال النّجاسۃ مصدر (ک) ناپاک ہونا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ: وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمْ الْمَطْبُوخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللُّغَةِ وَالدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَدْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ ثُمَّ لَا يُطْلِقُ هَذَا الْاِسْمَ عَلَى الزِّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَلِأَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى طَرِيقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ أَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ.

ترجمہ

اور چوتھی شرط (کے فوت ہونے) کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ تعلیل یعنی علت کا استخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کو ثابت کرنے کے لئے، شوافع کے اس قول میں ہے کہ مطبوخ منصف (یعنی وہ شیرۂ انگور جس کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو) خمر ہے اس لئے کہ خمر (کا نام اس لئے) خمر ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپا لیتی ہے اور اس کے علاوہ (دیگر شی) بھی عقل کو چھپا لیتی ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے خمر ہوگی اور سارق بس وہ (اس لئے) سارق ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس معنی (دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینے) میں نباش یعنی کفن چور بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہوگا اور یہ قیاس فی اللغۃ ہے (یعنی اصل اور مقیس علیہ کے لغوی معنی فرع میں ثابت کرنا ہے) خصم (حضرت امام شافعی) کے اس بات کا اعتراف

کرنے کے باوجود کہ لغت میں اسم یعنی خمر اور سارق کا لفظ مطبوخ منصف اور نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ گھوڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بنا پر ادھم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کمیت رکھتے ہیں (مگر) پھر اس اسم (ادھم اور کمیت) کا حبشی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے ولو جوزت المقایسۃ الخ اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوا کرتا تو علت موجود ہونے کی وجہ سے یہ اطلاق بھی جائز ہوتا (یعنی حبشی پر علت سیاہی موجود ہونے کی وجہ سے ادھم کا اطلاق اور سرخ کپڑے پر علت حمرۃ موجود ہونے کی وجہ سے کمیت کا اطلاق) ولان ھذا الخ اور (قیاس فی اللغۃ اس لئے بھی جائز نہیں ہے) اس لئے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کی طرف مؤدی ہے (پہنچانے والا ہے) اور وہ (یعنی اسباب شرعیہ کے ابطال کی جانب مؤدی ہونا یوں) طور پر ہے) اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم (یعنی قطع ید) کا سبب بنایا ہے لہٰذا جب ہم حکم (قطع ید) کو اس امر کے ساتھ متعلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ سبب (مثلاً قطع ید کا سبب) در اصل ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے اور اسی طرح (یعنی سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنانے کی طرح) شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم (مثلاً اسی کوڑے لگنے) کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ متعلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ حکم اصل میں خمر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف قیاس صحیح ہونے کی چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں، اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد فرع میں حکم شرعی کا اثبات ہو نہ کہ حکم لغوی کا اثبات یعنی فرع میں مقیس علیہ کا نام ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ثابت کرنا مقصود ہو، چنانچہ مثال سے مسئلہ واضح ہو جائے گا اولاً خمر کی تعریف اور اس کا حکم ملاحظہ فرمائیں، خمر انگور کے اس کچے رس کو کہتے ہیں جو بغیر پکائے کچھ عرصہ رکھا رہنے سے جوش مارنے لگے اور گاڑھا ہو کر تند اور تیز ہو جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا پینا قلیل ہو یا کثیر حرام ہے (خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو اور پینے والا مرد ہو یا عورت) لانہ رجس والرجس محرم العین وھی نجسۃ مغلظۃ کالبول وبکفر مستحلھا اور اس کے پینے والے پر خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ پئے حد جاری ہوگی یعنی آزاد پر اسی کوڑے اور غلام پر چالیس کوڑے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر قرار دیا جائے گا، اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوافع قیاس لغوی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مطبوخ منصف یعنی انگور کا وہ رس جو آگ پر پکانے جانے کی وجہ سے نصف رہ جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے وہ بھی خمر ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور یہ لغوی معنی اس کے علاوہ دوسری شرابوں کے اندر بھی موجود ہے کہ دوسری شراب مثلاً مطبوخ منصف بھی عقل کو ڈھانپ لیتی ہے لہٰذا مطبوخ منصف کو بھی خمر کہا جائے گا اور جو حکم مقیس علیہ (خمر) کا ہے وہی حکم مقیس (منصف) کا بھی ہوگا۔ (محمد اشرف)

مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی مطبوخ منصف میں اصل یعنی خمر کا نام ثابت کیا گیا ہے اور ہر وہ قیاس جو امر لغوی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ امر شرعی کے اثبات کے لئے تو وہ ہمارے نزدیک غیر معتبر اور غیر صحیح ہوتا ہے لہذا شوافع کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے اور مطبوخ منصف کو ہمارے نزدیک خمر بھی نہیں کہا جائے گا مگر مجازاً اور نہ ہی اس کا وہ حکم ہوگا جو خمر کا ہے یعنی اس کو حلال سمجھنے والا نہ کافر کہا جائے گا اور نہ ہی غیر مسکر مقدار پینے والے پر حد نافذ ہوگی بلکہ اتنی مقدار پینے سے حد جاری ہوگی جس سے نشہ پیدا ہو جائے خواہ خمر کے علاوہ کوئی بھی شراب ہو مثلاً مطبوخ منصف ہو یا مثلث ہو یا نقیع زبیب ہو یا تمر ہو یا کھجور کے رس کو ادنیٰ درجہ پکا دیا گیا ہو۔

اسی طرح سرقہ کی تعریف یہ ہے اخذ مال محترم محرز خفیۃ یعنی مال محترم محفوظ کو خفیہ طریقہ سے لینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ دس درہم کی چوری پر قطع ید ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لیکن نباش یعنی کفن چور میں سرقہ کے معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ کفن چور مردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے کفن کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے لہذا ہمارے نزدیک نباش کو سارق نہیں کہیں گے اور نہ ہی اس پر حد سرقہ جاری ہوگی جیسا کہ ماقبل خفی کی بحث میں اس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔

مگر شوافع قیاس فی اللغۃ کے طریقہ سے یہ کہتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کے مال کو خفیہ طریقہ سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مردوں کا کفن خفیہ طریقہ سے چراتا ہے لہذا سارق پر قیاس کر کے نباش بھی سارق کہلائے گا اور جب مقیس علیہ کا نام مقیس کے لئے ثابت ہو گیا تو مقیس علیہ کا حکم بھی مقیس کے لئے ثابت ہوگا یعنی سارق کی طرح نباش کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ وهذا قیاس فی اللغۃ یعنی شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی نباش کے لئے اصل یعنی سارق کے نام کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح مثال اول کے اندر فرع یعنی مطبوخ منصف کے لئے اصل یعنی خمر کے نام کو ثابت کیا گیا ہے، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ بھی ہے کہ مقیس علیہ کے اندر علت کا استخراج حکم شرعی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ حکم لغوی کے اثبات کے لئے، باوجودیکہ امام شافعیؒ بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں لفظ خمر مطبوخ منصف کے لئے اور لفظ سارق نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے لہذا شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے، اور قیاس فی اللغۃ فاسد اور غیر معتبر ہے اور قیاس کی اس قسم (قیاس فی اللغۃ) کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب کالے گھوڑے کو اس کے کالے پن کی وجہ سے ادہم کہتے ہیں جو دہمۃ یعنی سیاہی سے ماخوذ ہے اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کمیت کہتے ہیں جو کمتۃ یعنی سرخی سے ماخوذ ہے مگر اہل عرب حبشی پر باوجود اس کے کالا ہونے کے لفظ ادہم اور سرخ کپڑے پر باوجود اس کے سرخ ہونے کے کمیت کا اطلاق نہیں بولتے لہذا اگر اسماء لغویہ میں قیاس جاری ہوا کرتا یعنی محض لغوی معنی کی رعایت سے ایک شئی کا اسم دوسری شئی کی طرف متعدی کرنا جائز ہوتا تو پھر حبشی پر بوجہ علت یعنی اس کے کالے پن کی وجہ سے اور اس کو کالے گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ ادہم کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا،

اور سرخ کپڑے پر بھی اس کے سرخ ہونے اور سرخ گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ کمیت کا اطلاق درست اور جائز ہونا چاہئے تھا، حالانکہ بالاجماع یہ اطلاق درست نہیں ہے، لہٰذا جب یہ اطلاق درست نہیں ہے تو قیاس فی اللغۃ بھی درست نہیں ہے ولأن ھذا النوع یہاں سے مصنف قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے کی ایک اور وجہ بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس فی اللغۃ سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے مثلاً شرع نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم یعنی قطع ید کا سبب قرار دیا ہے پس اگر ہم حکم یعنی قطع ید کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی مال غیر کو خفیہ طور پر چپکے سے لینا اور اس میں وہ تمام قیودات ملحوظ نہ رکھی جائیں جو سرقہ میں ہیں یعنی مال محفوظ ہو محترم ہو وغیرہ وغیرہ تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطع ید کا سبب در اصل سرقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ سرقہ کے علاوہ ایک عام معنی ہیں یعنی مال غیر کو خفیہ طور پر لے لینا، ظاہر ہے کہ اس میں سارق اور نباش دونوں داخل ہیں لہٰذا شریعت نے قطع ید کا سبب جو بیان کیا تھا یعنی سرقہ اصطلاحی وہ باطل ہو گیا، اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم یعنی حد لازم ہونے کا سبب قرار دیا ہے پس اگر اس حکم کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو خمر سے عام ہے یعنی مخامرۃ عقل یعنی ہر وہ شی جو عقل کو ڈھانپ لے تو ظاہر ہے کہ یہ صفت خمر اور منصف وغیرہ کے اندر بھی موجود ہے لہٰذا اس عام معنی کو سبب حد قرار دینے سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب در اصل خمر کے علاوہ عام معنی ہیں حالانکہ شریعت نے حد جاری ہونے کا سبب شرب خمر کو بیان کیا ہے نہ کہ مخامرۃ عقل کو لہٰذا شریعت کا بیان کردہ سبب باطل ہو گیا حالانکہ آپ اصل میں پڑھ چکے ہیں کہ بندے کے لئے مطلق حکم کو مقید کرنا یا کسی حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے چہ جائیکہ بندے کے اختیار میں اسباب شرعیہ کا ابطال ہو لہٰذا قیاس فی اللغۃ جس سے یہ ابطال لازم آتا ہے درست نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ

حد شرب خمر کی کچھ شرائط بھی ہیں (1) خمر پینے والا بالغ ہو لہٰذا غیر عاقل بچے پر حد جاری نہ ہوگی (2) عاقل ہو لہٰذا مجنون پر حد جاری نہ ہوگی (3) مسلمان ہو لہٰذا ذمی اور حربی مستامن پر حد جاری نہ ہوگی (4) بلا ضرورت شراب پی ہو لہٰذا اکراہ اور اس شخص پر جس نے پیاس کی حالت میں شراب پی ہو اس پر حد جاری نہ ہوگی (5) جو چیز پی ہے اس میں خمر کا نام باقی رہے لہٰذا اگر خمر میں پانی کی آمیزش ہوگئی اور پانی کا غلبہ ہو گیا تو اس کے پینے والے پر حد جاری نہ ہوگی اور اگر خمر کا غلبہ رہا یا دونوں کی مقدار برابر رہی تو حد جاری ہوگی اسی طرح وہ شرابیں جو گندم، جو، شہد، کھانڈ وغیرہ سے بنائی گئی ہوں تو ان کے استعمال سے بھی حد جاری نہ ہوگی خواہ وہ مسکر ہی کیوں نہ ہوں۔

اللغۃ: کمیت من الخیل (مذکر و مؤنث) سرخ و سیاہ رنگ والا گھوڑا، یہ خلاف قیاس اکمت کی تصغیر ہے جمع کمت الاسامی اسم کی جمع۔

ومثال الشرط الخامس وھو ما لا یکون الفرع منصوصا علیہ کما یقال اعتاق الرقبۃ الکافرۃ فی کفارۃ الیمین والظہار لا یجوز بالقیاس علی کفارۃ القتل ولو جامع المظاہر فی خلال الاطعام یستانف الاطعام بالقیاس علی الصوم.

ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط خامس (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط خامس وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کرلیا تو وہ از سر نو کھانا کھلائے گا روزہ پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط کے فوت ہونے کی مثال بیان کررہے ہیں اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی مقیس منصوص علیہ نہ ہو یعنی مقیس کا حکم نص سے ثابت نہ ہو چنانچہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے، قیاس کرتے ہوئے کفارۂ قتل پر یعنی جس طرح کفارۂ قتل میں قرآن کی آیت وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (پ۵، ع۱۰) کی وجہ سے بالاتفاق مومن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے تو اسی طرح کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر بھی مومن غلام یا مومنہ باندی کا آزاد کرنا ضروری ہوگا کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا کافی اور جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تمام کفاروں کی جنس ایک ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار منصوص علیہ ہیں، چنانچہ کفارۂ یمین کے بارے میں آیت ہے فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (پ۷، ع۲) اس آیت میں کفارۂ یمین کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے، اس میں مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اسی طرح کفارۂ ظہار کے بارے میں آیت ہے وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا (پ۲۸، ع۱) اس آیت میں کفارۂ ظہار کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے اس میں بھی مومن ہونے کی قید نہیں ہے۔

لہٰذا شوافع کے بقول اگر کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر بھی غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے اطلاق کو منسوخ کرنا ہے حالانکہ قیاس یا خبر واحد سے کتاب اللہ یا اس کے کسی وصف مثلاً وصف اطلاق کا نسخ جائز نہیں ہے، لہٰذا مطلق کو مقید کرنا بھی جائز نہیں ہوگا، اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر مومن اور کافر دونوں طرح کے غلام اور باندی کا آزاد کرنا جائز ہوگا، نیز کفارۂ قتل میں غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید غیر معقول المعنی ہے اس لیے وہ مورد نص تک منحصر رہے گی لہٰذا کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فائدہ: امام شافعیؒ مطلق کو مقید کرنے کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق مجمل کے معنی میں ہے اور مقید مفسر کے معنی میں ہے اور ظاہر ہے کہ مجمل کو مفسر پر محمول کیا جاتا ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا جائز

ہوگا، مگر امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مطلق مجمل کے درجہ میں نہیں ہوتا کیونکہ مجمل کے ظاہر پر تو عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن رہتا ہے لہٰذا مطلق کو مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جس جگہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے وہاں مطلق کے اطلاق پر عمل ممکن نہیں ہوتا اس لئے اس کو مقید کرنا پڑتا ہے جیسا کہ تسہیل الاصول ص ۱۹ پر مذکور ہے: اِنَّ المطلقَ اِذَا وَرَدَ يُحْمَلُ علىٰ اِطلاقِهٖ والمقيَّدُ على تقييدِهٖ اِلَّا اِذَا اتَّحَدَ المحكومُ عنه والحكمُ فيُحمَلُ المطلقُ على المقيد۔

ولو جامع الخ اس عبارت سے مصنفؒ شرط خاص کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات یہ ذہن نشین کر لیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر کفارۂ ظہار کے تین درجے بیان کئے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا۔ (پ ۲۸، ع ۱)

یعنی کفارۂ ظہار میں اول درجہ یہ ہے کہ بیوی سے ظہار کر لینے کے بعد جماع کرنے سے پہلے مکمل ایک غلام یا باندی آزاد کر دی جائے اور اگر کوئی شخص غلام یا باندی نہ پاسکے تو دوسرا درجہ یہ ہے کہ بیوی سے جماع کرنے سے پہلے پہلے لگاتار دو ماہ کے روزے رکھے، بعدہ اگر کسی شخص نے مکمل دو ماہ روزے رکھنے سے پہلے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا ہے دن میں بھول کر یا رات میں بھول کر یا قصداً جماع کر لیا تو طرفینؒ کے نزدیک پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے لگاتار روزے رکھنے ضروری ہوں گے، کیونکہ قرآن میں مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا کی قید مذکور ہے (خواہ روزے فاسد ہونے ہوں یا نہ ہوئے ہوں یعنی دن میں ناسیاً جماع کرنے سے اگرچہ روزہ فاسد نہ ہوگا مگر قبل المسیس کی قید فوت ہوگی، لہٰذا پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے) اور امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عدم مسیس کی قید کا تقاضہ یہ ہے کہ مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے ایسا جماع نہ ہو جس سے روزہ فاسد ہو جائے لہٰذا اگر دن میں بھول کر یا رات میں قصداً یا بھول کر جماع کیا تو اس جماع سے چونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا تو تتابع بھی منقطع نہیں ہوا لہٰذا اس جماع کے بعد وہ صرف اپنے باقی روزوں کی ادائیگی کرے گا اور از سر نو روزے رکھنے ضروری نہ ہوں گے البتہ اگر مظاہر مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے دن میں قصداً جماع کرے تو بالاتفاق از سر نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے، اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو ماہ کے روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو دونوں وقت کھانا کھلائے اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ کھانا کھلانا بھی قبل الجماع ہو بلکہ کھانا کھلانا مطلق ہے خواہ دوران اطعام جماع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اب صورت مسئلہ ملاحظہ فرمائیں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مظاہر یعنی ظہار کرنے والا اگر تیسرے درجہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ذریعہ کفارہ ادا کر رہا ہے اور وہ اثنائے اطعام جماع کر لے یعنی ابھی مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا

نہیں کھلانے پایا تھا کہ جماع کر بیٹھا تو اس پر لازم ہے کہ از سر نو مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے کفارۂ صوم پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح اگر کوئی مظاہر روزے رکھ کر کفارہ ادا کر رہا ہے تو اس پر لازم ہے کہ مکمل روزے کے روزے قبل الجماع رکھے چنانچہ اگر کسی آدمی نے ۲۰، یا ۳۰، یا ۴۰، یا اس سے کم وبیش روزے رکھ کر جماع کر لیا تو اس پر از سر نو ساٹھ روزے رکھنے لازم ہوں گے لہٰذا اسی طرح اگر کوئی مظاہر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کر لے تو اس پر بھی استیناف یعنی از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور علت مشترک دونوں کفاروں میں ان کا کفارۂ ظہار ہونا ہے احناف فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس قیاس میں قیاس صحیح ہونے کی شرط خامس مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ مقیس منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس منصوص علیہ ہے، چنانچہ قرآن کے اندر کفارہ بالاطعام میں من قبل ان یتماسا یعنی کفارہ کے قبل الجماع ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، بلکہ مطلق طعام کھلانا مذکور ہے لہٰذا اگر کفارہ بالاطعام کے اندر بھی کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید بڑھا دی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کا مقید کرنا لازم آئے گا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَيَجُوزُ لِلْمُحْصَرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاءِ رَمَضَانَ.

ترجمہ

اور محصر کے لئے جائز ہے کہ وہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے یعنی احرام کھول دے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے، اور متمتع شخص جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنف قیاس کی شرط خامس کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں اور کتاب کی اس عبارت کو سمجھنے کے لئے دو مسئلوں کا جاننا بہت ضروری ہے ملاحظہ فرمائیے:

محصر کے معنی لغت میں ممنوع کے آتے ہیں (جس کو روک دیا گیا ہو) اور شریعت میں محصر اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ آدمی حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی نہ کر سکے، مانع دشمن کا خوف ہو یا مرض ہو یا حبس ہو یا اس کے علاوہ مثلاً اس کا نفقہ چوری ہو گیا ہو، یا اس کی سواری ہلاک ہو گئی ہو اور پیدل چلنے پر قادر نہ ہو، واضح ہو کہ امام شافعی کے نزدیک مانع صرف دشمن کا خوف ہوتا ہے، چنانچہ اس کے علاوہ کو مانع نہ سمجھا جائیگا۔

الغرض جب آپ کو محصر کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب اس کا حکم سنئے، قرآن میں ہے فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ خلاصہ یہ ہے کہ محصر اس وقت حلال ہوگا (یعنی اس وقت احرام کھولے گا) جبکہ وہ حرم مکہ میں ہدی بھیج دے یا اس کی قیمت بھیج دے جس سے کوئی آدمی اس کی طرف سے ہدی خرید کر ذبح کر دے لہٰذا ہدی کا ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ ذکر کردہ آیت میں صراحتاً حتی یبلغ الہدی

کرلے۔ قیاس کرتے ہوئے قضاء رمضان پر، یعنی جس طرح رمضان کے روزوں کی بعد میں قضاء کی جا سکتی ہے اسی طرح متمتع شخص کے فوت شدہ تین روزوں کی اس کے بعد یعنی ایام تشریق کے بعد قضاء کی جا سکتی ہے، اور ان دونوں روزوں میں علت جامعہ ان روزوں کا مقید بالوقت ہونا ہے۔ لہٰذا متمتع اپنے فوت شدہ تین روزوں کی بعد میں قضاء کرلے گا، ہدی کا ذبح کرنا ضروری نہ ہوگا مگر ہمارا احناف امام شافعی کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر متمتع یوم النحر سے پہلے پہلے تین روزے نہ رکھ سکے تو اس پر ہدی واجب ہوگی اس کے علاوہ کوئی اور چارہ کار نہیں ہے، چنانچہ مروی ہے **عن عمرؓ أنّ رجلاً أتاه یوم النحر وهو متمتع لم یصم فقال له عمرؓ إذبح شاةً؟ فقال الرجل ما أجدها فقال له عمرؓ سَلْ قومَك فقال لیس هٰهنا منهم أحدٌ فقال عمرؓ یا مغیث أعطِه عني ثمنَ شاةٍ۔**

حضرت عمرؓ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ یوم النحر سے پہلے والے تین روزے فوت ہونے کی صورت میں متمتع کے لئے علاوہ ہدی ذبح کرنے کے کوئی اور شکل نہیں ہے، لہٰذا امام شافعی کا صوم تمتع کو قضاء رمضان پر قیاس کرکے یہ کہنا کہ متمتع اپنے فوت شدہ روزوں کی بعد میں قضاء کرنے صحیح نہیں ہے۔ اور رہی یہ بات کہ مذکورہ دلیل تو نص نہیں ہے بلکہ قول صحابی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی کیونکہ ان جیسی باتوں کا تعلق رائے اور اجتہاد سے نہیں ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ قول صحابی اگر غیر مدرک بالعقل ہو تو وہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ میں ہوتا ہے۔

لہٰذا مقیس یعنی متمتع کے حکم کے مسئلہ میں نص موجود ہونا صحیح ہوگیا، لہٰذا جب مقیس میں نص موجود ہے تو اب اس کو کسی دوسری چیز پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

فائدہ ۱: ہدی کا لفظ اونٹ گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے اور مقام ذبح ہمارے نزدیک حرم مکہ ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ جگہ ہے جہاں اس کو روکا گیا ہو۔

فائدہ ۲: حاجی کا محصر ہونا وقوف عرفہ سے پہلے پہلے ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے بعد کیونکہ حدیث ہے **الحجّ عرفةٌ فمن وقف بعرفة فقد تمّ حجّه۔**

فائدہ ۳: متمتع پر ہدی کا وجوب ہمارے نزدیک بطور شکر کے ہے **وقال الشافعي إنّه دمُ كفّارةٍ وجبَ جبرًا للنقص۔**

فصل: اَلْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ۔

ترجمہ

قیاس شرعی، وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا اس وصف کی بنا پر مرتب ہونا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس حکم کی

علت ہے۔

تشریح۔ قیاس کی حجیت اور اس کی شرائط صحت کو بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ اس عبارت سے قیاس شرعی کی تعریف بیان کر رہے ہیں، کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہونا ہے اس وصف کی بناء پر کہ جو وصف، منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے، اس تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ قیاس کا مدار علت پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اور اسی وجہ سے حکم اصل سے متعدی ہو کر فرع میں ثابت ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے اندر بھی جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اسی علت کی بناء پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے، نص سے تو صرف علت ثابت ہوتی ہے، حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نص سے حکم کی معرفت ہو جاتی ہے، لہٰذا حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نص سے علت ثابت ہوتی ہے اور علت سے حکم ثابت ہوتا ہے، یہی مشائخ سمرقند اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور مصنف کتابؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ قیاس شرعی کی تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ منصوص علیہ میں جس علت کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص میں بھی حکم کا ترتب ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ مصنفؒ کی اختیار کردہ تعریف میں علت کی نسبت حکم کی طرف کی گئی ہے (هو علةٌ لذلك الحكم) اور علت سے معلول کا وجود ہوتا ہے، لہٰذا حکم (معلول) کا وجود اور ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے نص کی وجہ سے نہیں چنانچہ جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہیں حکم منتقل ہو جائے گا۔

مشائخ عراق یہ فرماتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے بلکہ علت تو صرف حکم کو نص سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لئے وضع کی جاتی ہے۔

پھر علت کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ۱ علت وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اور اسی وصف کی بناء پر فرع مقیس علیہ کی نظیر بن جائے۔

۲ علت حکم کے ایسے معرِّف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود موقوف ہو چنانچہ اس تعریف سے علت اور علامت میں بھی فرق واضح ہو گیا کہ علت پر معلول کا وجود موقوف ہوتا ہے اور علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا ہے جیسے زانی کا محصن ہونا سنگساری کی علامت ہے اور زنا سنگساری کی علت ہے۔

۳ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث بنے اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

ثُمَّ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْاِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَبِالْاِسْتِنْبَاطِ فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَاِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ فَقَاسَ

اصحابنا جميع ما يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة الطواف.

ترجمہ

پھر وصف کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع اور اجتہاد و استنباط سے پہچانا جائے گا پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی کثرت طواف ہے، پس کثرت طواف کو اجازت طلب کرنے میں (پیش آمدہ) حرج کے ساقط ہونے کی علت بنایا گیا ہے اللہ کے قول لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض میں پھر رسول اللہ نے اسی علت (کثرت طواف) کے حکم سے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط فرمایا ہے چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات (بلی نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس بار بار چکر کاٹنے والوں اور چکر کاٹنے والیوں میں سے ہے) پھر ہمارے اصحاب احناف نے تمام ان جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں مثلاً چوہا اور سانپ (وغیرہ) کو علت طواف کی وجہ سے بلی پر قیاس کیا ہے۔ (اور ان کے جھوٹے کو ناپاک نہیں کہا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا منصوص علیہ کے کسی بھی وصف کو علت نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اسی وصف کا علت ہونا معتبر ہوگا جو قرآن، حدیث، اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو مثلاً شراب حرام ہے اور اس میں بہت سے اوصاف ہیں مثلاً اس کا سیال ہونا، شیریں ہونا، سرخ ہونا، نشہ آور ہونا مگر ان اوصاف میں سے کسی کو بھی حرمت کی علت بنا دیں ایسا نہیں ہے بلکہ اسی وصف کو علت بنایا جائے گا جو شریعت میں معتبر ہے لہذا شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے نہ کہ اس کا سیال ہونا یا شیریں ہونا یا سرخ ہونا کیوں کہ یہ تمام اوصاف تو شربت میں بھی ہوتے ہیں حالانکہ شربت حرام نہیں ہے۔

فمثال العلة الخ. مصنف فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو قرآن شریف سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے (زیادہ آمد و رفت) چنانچہ کثرت طواف بار بار اجازت لینے میں حرج اور پریشانی کے ساقط ہونے کی علت ہے صورت یہ ہے کہ قرآن کی ایک آیت ہے يايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلوة العشاء ثلث عورات لكم (پ ۱۸)

اس آیت سے پہلی آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اجانب اور باہر سے آنے والے حضرات کے لئے پردے کے احکام بیان کئے اور اس آیت کے اندر اقارب اور گھر کے خادموں جو ہمہ وقت گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں استیذان کا حکم فرمایا اور مومنین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آنے جانے کے لئے) تمہارے مملوک غلام اور کنیزیں اور نابالغ بچوں کو اجازت لے کر آنا چاہئے وہ تین اوقات یہ ہیں ۱ فجر کی نماز سے پہلے ۲ دوپہر کو آرام کے وقت جب تم سونے کے لئے اپنے زائد کپڑے اتار دیتے ہو ۳ عشاء کی نماز کے بعد، کیونکہ یہ تینوں اوقات

عام عادت کے مطابق نیند اور آرام کے ہیں کہ ان اوقات میں ہر انسان آزاد اور بے تکلف رہنا چاہتا ہے اور عموماً اپنے بدن کے زائد کپڑے بھی اتار دیتا ہے اور تنہائی میں کبھی اعضائے مستورہ بھی کھل جاتے ہیں جن کے ظاہر ہونے سے انسان شرماتا ہے، پھر اس حکم کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض یعنی ان اوقات ثلاثہ کے علاوہ وہ بلا اجازت ان کو آنے دینے اور منع نہ کرنے میں تم پر کوئی الزام اور مواخذہ نہیں ہے اور نہ بلا اجازت ان کے بچے آنے میں ان پر کوئی الزام اور حرج ہے یعنی ان تین اوقات کے علاوہ میں گھروں میں آنے جانے والوں کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہیں ہے اور وجہ اس کی کثرت طواف ہے یعنی طوافون علیکم بعضکم علی بعض کہ وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں کوئی کسی کے پاس کوئی کسی کے پاس یعنی بعضکم طائف علی بعض چنانچہ اگر اوقات ثلاثہ مذکورہ کے علاوہ میں بھی ہر بار گھر میں آنے کے لئے اجازت لینا ضروری قرار دے دیا جائے تو انسان حرج، تنگی اور پریشانی محسوس کرے گا اس لئے بار بار اجازت لینے کا وجوب حرج اور دقت کی وجہ سے اجازت لینے میں حکم ساقط کر دیا گیا اور اس کی علت کثرت طواف ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے طوافون علیکم الی آخرہ سے بیان کیا ہے ای لانھم طوافون علیکم الخ پھر اسی علت (کثرت طواف) کی وجہ سے نبی ﷺ نے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط کر دیا یعنی بلی بھی بکثرت گھروں میں آتی جاتی ہے تو ہر وقت برتن وغیرہ کو اس سے چھپا کر رکھنا بڑا مشکل ہے لہذا اگر بلی کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں بڑا حرج ہوگا اس لئے نبی ﷺ نے اس حرج کو ساقط کر دیا اور فرمایا الھرۃ لیست بنجسۃ فانہا من الطوافین علیکم والطوافات یعنی بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ وہ بھی غلاموں، باندیوں اور نابالغ بچوں کی طرح گھروں میں بکثرت آتی جاتی رہتی ہے حتی کہ بسا اوقات بستر میں سو جاتی ہے، لہذا بلی مقیس ہے اور غلام، باندیاں اور بچے مقیس علیہ ہیں اور کثرت طواف علت ہے اور سقوط حرج نجاست حکم ہے اور مقیس علیہ میں حکم سقوط حرج فی الاستیذان ہے پھر اسی علت طواف کی وجہ سے ہمارے علماء حنفیہ نے سواکن البیوت یعنی گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا اور فرمایا کہ چوہا، سانپ وغیرہ کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ

۱ علامہ [illegible] نے تو اپنی [illegible] بلا اجازت گھر میں [illegible] اوقات ثلاثہ مذکورہ میں اجازت [illegible] بلا اجازت نہ جایا جائے۔

۲ آیت میں [illegible] اس حکم کا ثابت کرنا علماء اصول کے خلاف ہے [illegible] اوقات میں بلا اجازت [illegible]۔

۳ جناح [illegible]

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پورے مہینہ کے روزوں کی فرضیت کو بیان کرنے کے بعد مریض اور مسافر کے لئے بغرض یُسر اور آسانی روزۂ رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے **فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ ومن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر** آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر کو یہ رخصت دی گئی ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس وقت روزہ نہ رکھیں بلکہ تندرست ہونے اور مقیم ہونے کے بعد ان دنوں کی قضا کرلیں اور ظاہر ہے رخصت میں یسر اور سہولت رہتا ہے، چنانچہ اس کے بعد ارشاد ہے **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** (ترجمہ) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں (اس تحت احکام تجویز کردے جاتے ہیں) لہذا مریض اور مسافر کو افطار کی اجازت دینا ان کے لئے سہولت اور آسانی تو یہ آگیا: ہے کہ یہ حضرت دو چیزیں ہیں (۱) وظیفۂ وقت یعنی روزۂ رمضان کو ادا کرنا (۲) روزۂ رمضان کو مؤخر کردینا) میں سے جس کو اپنی نظر میں مناسب سمجھیں اس کو اختیار کرلیں۔

اعتراض وجواب: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب افطار کی علت یسر ہے تو چاہیے کہ کسی مسافر اور مریض کا روزہ رکھنا صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ روزہ رکھنے میں تو مشقت ہے یُسر نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یُسر اور سہولت دی ہے جیسا کہ نماز کے اندر قصر کرنا ہی ضروری ہے، کیونکہ قصر کرنے میں یسر اور سہولت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روزہ نہ رکھنے میں تو یُسر ظاہر ہے اور روزہ رکھنے میں بھی یسر اور سہولت ہے اس خیال سے کہ البلیۃ اذا عمت طابت یعنی مصیبت جب عام ہوجاتی ہے تو اچھی لگنے لگتی ہے یعنی اس کا سہنا آسان ہوجاتا ہے، چنانچہ اس تصور کے بعد حالت سفر و مرض میں روزہ رکھنا سہل اور آسان ہوجائے گا گویا اس کے لئے اسی میں یسر ہے اور مسافر اور مریض یہ تصور کرے گا کہ جب سبھی لوگ بھوک پیاس کی مصیبت برداشت کررہے ہیں تو ہم بھی انہیں کے ساتھ ساتھ اس فریضہ سے فارغ ہوجائیں تو بہتر ہے اور یہ شخص افطار کرنے اور فریضۂ وقت کو مؤخر کرنے میں ایک گونہ مشقت محسوس کرے گا اور یہ تصور کرے گا کہ اگر میں نے اب روزے نہ رکھے تو بعد میں مجھ کو تنہا روزے رکھنے پڑیں گے، حالانکہ دیگر حضرات اس وقت خوب کھاتے پیتے ہوں گے الغرض روزوں میں دونوں میں یسر ہے یعنی کچھ یسر روزہ رکھنے میں ہے اور کچھ یسر افطار میں ہے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ اس کے اندر قصر کرنے میں ہی یسر ہے اس لئے اس کے اندر پوری کو قصر پر کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا بلکہ قصر کرنا ہی لازمی قرار دیدیا گیا الغرض لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے بغرض یسر دونوں چیزوں کا اختیار دیدیا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرلو۔ وباعتبار الیسر اور اسی وجہ سے کہ روزہ چونکہ لازم نہیں ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر ایام رمضان میں بدنی مصلحت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھے بلکہ دینی مصلحت کے پیش نظر سابقہ قضا یا نذر کے روزے رکھے تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ جب اس کو بدنی مصلحت کے پیش نظر رخصت افطار دی گئی ہے تو دینی مصلحت کے لئے بھی اس کے لئے رخصت ثابت ہونی چاہئے، بلکہ بطریق اولیٰ ثابت ہونی چاہئے اور وجہ یہ ہے کہ ایک فریضہ کی قضا یا نذر کا روزہ جو اس کے ذمہ

میں پہلے سے پڑا ہے، یا تو وہ اسی کا ادا ہو گیا اور وہ نذر سے معین روزہ بن گیا اور باقی موجودہ رمضان کے روزہ کو مؤخر کرنا تو یہ اس کے لئے جائز ہے ہی، چنانچہ اگر اس کی موت واقع ہو گئی تو سابق قضا اور نذر کے روزے چھوڑنے کا اس سے سوال ہوگا نہ کہ موجودہ رمضان کے روزوں کا کیونکہ اس موجودہ رمضان کے روزوں کو مؤخر کرنے کا اختیار تو خود حق تعالیٰ شانہ نے دیا ہے۔

فائدہ: مسافر اور مریض رمضان میں اگر قضا اور نذر کے روزے کی نیت کریں تو ان کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور قضا اور نذر ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اگر مریض اور مسافر رمضان میں نفل روزہ کی نیت کریں تو صحیح قول کے مطابق ان کی نیت لغو ہوگی اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ (رد المحتار ص ۳۴۳، ج ۲)

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِيْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّهُ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْءٍ لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذٰلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْاِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ.

ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو حدیث سے معلوم ہوئی ہو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ہے کہ اس شخص پر وضو نہیں جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو، یا بیٹھا ہوا، یا رکوع کرتا ہوا یا سجدہ کرتا ہوا سو گیا ہو، بس وضو تو اس شخص پر ہے جو کروٹ پر لیٹ کر سو گیا ہو کیونکہ جب وہ کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں سوئے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے (اور اس شکل میں سونے والا معتاد چیز یعنی ریح کے خروج سے محفوظ نہ رہ سکے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نقض وضو کی علت استرخاء مفاصل کو قرار دیا ہے لہٰذا اسی علت استرخاء کی وجہ سے حکم (یعنی نقض طہارت کا حکم) سہارا لگا کر سونے والے کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ اگر وہ ٹیک لگانے والے سے ہٹا لی جائے تو ٹیک لگا کر سونے والا گر جائے۔ اسی طرح (ٹیک لگا کر سونے والے کی طرح) یہ حکم اسی علت یعنی استرخاء مفاصل کی وجہ سے بے ہوشی اور نشہ کی طرف بھی متعدی ہوگا۔

تشریح: عبارت بالا سے مصنف اس علت کی مثال دینا چاہتے ہیں جو حدیث سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ حدیث ہے لیس الوضوء علی من نام الخ اس حدیث شریف کے اندر مطلق نیند کو نقض وضو کی علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نقض وضو کی علت اضطجاعاً یعنی کروٹ پر سو جانا بیان کیا ہے کیونکہ کروٹ پر سونے کی وجہ سے آدمی کے جوڑ ڈھیلے اور سست پڑ جاتے ہیں جس سے کولہا ڈھیلے کی وجہ سے خروج ریح کے احتمالات پیدا ہو جاتے ہیں مگر

کیونکہ یہ حیض نہیں ہے بلکہ استحاضہ ہے جو ایک رگ سے بہہ رہا ہے لہٰذا غسل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھو اس حدیث میں وضو جدید کرنے اور سابقہ وضو کے ٹوٹنے کی علت انفجار دم کو بتلایا ہے یعنی خون کے بہنے لہٰذا ظاہر ہے کہ وضو کا حکم نقض طہارت کے بعد ہی ہو سکتا ہے معلوم ہوا کہ انفجار دم سے سابقہ وضو ٹوٹ گیا لہٰذا اسی علت کی وجہ سے نقض وضو کا حکم فصد کرانے اور پچھنے لگوانے کی طرف بھی منتقل ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی رگ سے خون بہہ پڑتا ہے لہٰذا جب کوئی شخص رگ کھلوائے یا پچھنے لگوائے تو خون بہنے کی وجہ سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ نقض وضو کی علت (انفجار دم) یہاں بھی موجود ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِجْمَاعِ فِيْمَا قُلْنَا اَلصِّغَرُ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْاَبِ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلَى الْجَارِيَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَخُرُوْجُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِيْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلٰى غَيْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ

ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس قول میں ہے جو ہم (احناف وغیر احناف) نے کہا کہ صغر یعنی عدم بلوغ صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت (یعنی باپ کا اس صغیر کے لئے ولی ہونا) کی علت ہے (بالاجماع) پس بربنا علت صغر ولایت اب والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا (قیاس کی وجہ سے) اور عقل کے ساتھ بالغ ہو جانا (نہ کہ بلوغ مع الجنون) لڑکے کے حق میں ولایت اب کے ختم ہونے کی علت ہے پس اس علت (بلوغ مع العقل) کی وجہ سے ولایت اب کے زوال والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا، اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت ہے پس وجود علت کی بنا پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضو ٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف علامؒ اس علت کی مثال بیان فرما رہے ہیں جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ صغر یعنی عدم بلوغ نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کو ولایت اجبار (صغیر کی بغیر مرضی کے باپ کو اس کا نکاح کرانے کا حق) حاصل ہونے کی علت ہے اور یہ علت اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز اور قاصر ہے اور اس کو اپنے نفع نقصان کی خبر نہیں ہے اس لئے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بربنائے صغر اس پر اس کے باپ کو ولایت حاصل ہے اور چونکہ یہی علت یعنی صغر نابالغہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے تو قیاس کی بنا پر ولایت اب کا حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ نابالغ لڑکے کی طرح نابالغہ لڑکی بھی اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز ہے لہٰذا نابالغہ لڑکی پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، اور جب یہ لڑکا عقل رکھنے کے ساتھ بالغ ہو جائے نہ کہ جنون کے ساتھ تو بعد البلوغ باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی لہٰذا لڑکے کے حق میں بلوغ مع العقل ولایت اب کے

زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اَب کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ جب نابالغہ لڑکی عقل کے ساتھ بالغہ ہو جائے تو اس سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی لہٰذا لڑکا اور لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کے بعد ان دونوں سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے جیسا کہ ابھی چند سطور پہلے گزر چکا لہٰذا اگر یہ علت کسی اور جگہ بھی موجود ہو تو نقض وضو کا حکم وہاں بھی متعدی ہوگا، مثلاً اگر کسی کو دائمی نکسیر جاری ہو تو چونکہ یہاں علت موجود ہے یعنی انفجار دم تو نقض وضو کا حکم بھی ثابت ہوگا، اور انفجار دم کا نقض وضو کی علت ہونا جس طرح حدیث سے معلوم ہوا اسی طرح اجماع سے بھی معلوم ہو، لہٰذا اس پر اجماع ہے کہ انفجار دم نقض وضو کی علت ہے لہٰذا جہاں یہ علت پائی جائے گی تو وہاں حکم (نقض وضو) بھی متعدی ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

ہمارے نزدیک لڑکا اور لڑکی دونوں میں ولایت اب کی علت صغر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اب کی علت لڑکے میں تو صغر ہے اور لڑکی میں بکارت، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک اگر لڑکی باکرہ ہے تو اس پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی خواہ وہ لڑکی صغیرہ ہو یا بالغہ اور اگر لڑکی ثیبہ ہے تو باپ کو ولایت حاصل نہ ہوگی خواہ وہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس اعتبار سے کل چار قسمیں ہو گئیں:

۱ بکر صغیرہ (اس پر بالاتفاق باپ کو ولایت حاصل ہوگی ہمارے نزدیک بوجہ صغر اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ بکارۃ)

۲ بکر بالغہ (امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت حاصل ہوگی بوجہ بکارۃ مگر ہمارے نزدیک نہیں ہوگی بوجہ عدم صغر)

۳ ثیبہ صغیرہ (امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی بوجہ عدم بکارۃ اور ہمارے نزدیک ہوگی بوجہ صغر)

۴ ثیبہ بالغہ (بالاتفاق ولایت حاصل نہ ہوگی ہمارے نزدیک بوجہ عدم صغر اور امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ عدم بکارۃ)

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَقُوْلُ الْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُوْنَ الْحُكْمُ الْمُعَدّٰى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِيْ أَنْ يَكُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوْعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ الْإِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِيْهَا وَبِهٖ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةُ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلٰى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوْتِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُوْلُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی ان علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو کتاب، سنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہیں) ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کی طرف جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو مثال الاتحاد الخ، اصل اور فرع دونوں حکموں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو

ہم نے کہا کہ صغر (عدم بلوغ) لڑکے کے حق میں باپ کے لئے ولایت انکاح کی علت ہے پس لڑکی کے حق میں بھی اس کے اندر اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایت انکاح ثابت ہوگی وبہ الخ اور اسی صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ میں بھی (باپ کے لئے ولایت انکاح کا) حکم ثابت ہوگا، اور اسی طرح (اتحاد فی النوع کی مثال مذکور کی طرح) ہم نے کہا کہ طواف (بار بار آمد ورفت) بلی کے جھوٹے میں، جھوٹے کے نجس ہونے کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت طواف کی وجہ سے (نجاست سور کے سقوط کا) حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس یہی علت بلوغ (بلوغ مع العقل) کے حکم سے لڑکی سے بھی ولایت انکاح زائل ہو جائے گی۔

تشریح: مصنفؒ ان علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو قرآن وسنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں قیاس کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہونے والا حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے یعنی اصل اور فرع دونوں کا حکم بعینہٖ ایک ہو صرف محل حکم متغایر ہو جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا اس قسم کو اتحاد فی النوع کہتے ہیں اور دوسری قسم کو اتحاد فی الجنس کہتے ہیں، اور اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یعنی دونوں حکم ایک وصف میں شریک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں مثلاً مضاف میں تو دونوں شریک ہوں یعنی دونوں کا مضاف ایک ہو اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہوں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، مثال: لاتحاد النوع اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ صغر لڑکے کے حق میں بالاجماع اس کے باپ کو ولایت انکاح حاصل ہونے کی علت ہے اور ولایت انکاح حکم ہے اور یہی علت چونکہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے لہٰذا ولایت انکاح کا حکم قیاس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت صغر کی وجہ سے ہمارے نزدیک ثیبہ صغیرہ میں بھی ولایت انکاح کا حکم ثابت ہوگا (کیونکہ صغر یہاں بھی موجود ہے) دیکھئے اصل یعنی صغیر کے حق میں جو حکم ہے یعنی ولایت انکاح بعینہٖ یہی حکم فرع یعنی صغیرہ کے حق میں بھی ہے یعنی ولایت انکاح (یعنی دونوں جگہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں اتحاد ہے ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظ ولایت ہے اور مضاف الیہ دونوں جگہ لفظ انکاح ہے) صرف محل بدلا ہوا ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم کا محل صغیر ہے اور فرع یعنی مقیس کے اندر حکم کا محل صغیرہ ہے، وکذلک قلنا الطواف الخ اسی طرح طواف یعنی گھر میں بار بار آنا جانا بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے گویا طواف علت ہے اور سقوط نجاست حکم ہے اور چونکہ یہی علت گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے اندر بھی موجود ہے تو ان کی طرف بھی حکم متعدی ہوگا اور ان کے جھوٹے سے بھی سقوط نجاست کا حکم ہوگا، دیکھئے اصل اور فرع (سواکن البیوت) دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے یعنی بلی کے جھوٹے میں بھی سقوط نجاست کا حکم ہے اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے میں بھی سقوط نجاست کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظ سقوط ہے اور مضاف الیہ لفظ نجاست ہے، وبلوغ الغلام الخ اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا

باپ کی ولایتِ انکاح کے زوال کی علت ہے گویا ولایتِ انکاح کا زوال حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی ولایتِ انکاح کا زوال ہو جائے گا، دیکھئے اصل یعنی لڑکا اور فرع یعنی لڑکی میں بلوغ مع العقل علت ہے اور دونوں جگہ زوالِ ولایتِ انکاح حکم ہے، ظاہر ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے۔

وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةٌ مُسْقِطَةٌ حَرَجَ الْاِسْتِئْذَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهٖ وَكَذٰلِكَ الصِّغَرُ عِلَّةُ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُوْلُ وِلَايَتُهٗ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ

اور اتحاد فی الجنس (یعنی فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اس حکم کی جنس میں متحد ہو جو اصل کے اندر ثابت ہے) کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ کثرتِ طواف (کثرت آمد و رفت) ہمارے مملوکوں یعنی غلام اور باندیوں کے حق میں استیذان یعنی بار بار اجازت چاہنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت (کثرتِ طواف) کی وجہ سے سور (بلی و دیگر سواکن البیوت کا جھوٹا) کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج یعنی حرجِ سور اس حرج یعنی حرجِ استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس حرج کی نوع سے اور اسی طرح (طواف کی طرح) صغر، بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ولایتِ تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر (باپ کے لئے) ولایتِ تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایتِ تصرف زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح: اتحاد فی الجنس کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم کسی ایک وصف میں مشترک ہو اور دوسرے وصف میں مختلف ہو مثلاً مضاف میں دونوں مشترک ہوں اور مضاف الیہ میں مختلف ہوں، اب اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے، مصنف فرماتے ہیں کہ کثرتِ طواف غلاموں اور باندیوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے ساقط ہونے کی علت ہے چنانچہ اصول الشاشی ص ۸۸ کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ اللہ نے ہم کو حکم دیا ہے کہ گھر میں کام کرنے والے نابالغ لڑکے تین اوقات میں گھروں کے اندر اجازت لیکر آیا کریں نماز فجر سے پہلے اور دوپہر میں اور عشاء کے بعد لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بار بار اجازت لینے میں حرج اور دقت پیش آئے گی اس لئے کثرتِ طواف کی وجہ سے حرجِ استیذان یعنی بار بار اجازت طلب کرنے کے حرج کو ساقط کر دیا، پس کثرتِ طواف علت ہے اور حرجِ استیذان کا سقوط حکم ہے اور اسی علت

(کثرت طواف) کی وجہ سے بلی اور دیگر سواکن البیوت کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا، پس یہاں بھی علت کثرت طواف ہے مگر حکم حرج نجاست کا سقوط ہے، دیکھئے حرج نجاست حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے ظاہر ہے کہ اصل کا حکم یعنی حرج استیذان کا سقوط اور فرع (بلی اور دیگر سواکن البیوت کا جھوٹا) کا حکم یعنی حرج نجاست کا سقوط دونوں جنس میں متحد ہیں کہ دونوں جگہ مضاف ایک ہی لفظ ہے یعنی لفظ حرج اور مضاف الیہ دونوں جگہ علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں کیونکہ حرج استیذان میں مضاف الیہ لفظ استیذان ہے اور حرج نجاست میں مضاف الیہ لفظ نجاست ہے تو گویا مقیس علیہ میں بار بار اجازت طلب کرنے کا حرج ہے اور مقیس میں جھوٹے کے نجس ہونے کا حرج ہے البتہ دونوں حکموں کی جنس نفس حرج ہے ورنہ نوع علیحدہ علیحدہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں استیذان کا حرج ہے اور فرع میں نجاست کا حرج ہے و کذلک الصغر الخ اسی طرح صغر لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات میں بھی باپ کو ولایت حاصل ہوتی یعنی لڑکی کی مرضی کے بغیر اس کا باپ اس کا نکاح کر سکتا ہے دیکھئے مقیس علیہ اور مقیس دونوں کا حکم متحد فی الجنس ہے کہ دونوں کا مضاف ایک ہے اور مضاف الیہ علیحدہ علیحدہ یعنی ولایت مال اور ولایت نفس، لہذا دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں یعنی نفس ولایت میں دونوں شریک ہیں اور دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مال کی ولایت ہے اور مقیس میں نفس کی ولایت، اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، دیکھئے دونوں جگہ علت بلوغ مع عقل ہے اور حکم زوال ولایت ہے مگر مقیس علیہ میں ولایت مال کا زوال ہے اور مقیس میں ولایت نفس کا زوال ہے، دیکھئے دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں کہ مضاف یعنی نفس ولایت میں دونوں شریک ہیں اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مضاف الیہ لفظ مال ہے اور مقیس میں لفظ نفس ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں۔

ثُمَّ لَابُدَّ فِي هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ تَقُوْلَ اِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْأَبِ فِي مَالِ الصَّغِيْرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَأَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْأَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْأَبِ عَلَيْهَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ.

ترجمہ

پھر قیاس کی اس قسم (قسم دوم یعنی اصل و فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو) میں علت کا جنس نام ہونا ضروری ہے بایں طور کہ تم کہو کہ نابالغہ لڑکی کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کر دی (یعنی نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار دے دیا) تاکہ

صغیرہ کی وہ مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معطل اور فوت نہ ہو جائیں اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا اور اسی پر (یعنی جو تقریر ہم نے ذکر کی) تجنیس علت کے دیگر نظائر ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم ثانی کے بارے میں یعنی اس قسم میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو یہ فرما رہے ہیں کہ اس میں تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے اور تجنیس علت کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے عام معنی ہوں جو منصوص یعنی اصل اور غیر منصوص یعنی فرع دونوں کو شامل ہوں مثلاً آپ یہ کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ صغیرہ اپنے مال میں بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے مثلاً وہ بچی جب خرید اور بائع کی بیع وشراء اور دیگر معاملات کی حسن وخوبی کو نہیں جانتی تو شریعت نے اس کے مال پر باپ کو تصرف کرنے کا اختیار دیا تا کہ صغیرہ کی وہ مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں ضائع اور معطل نہ ہو جائیں، دیکھئے لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو مال (مقیس علیہ) اور نفس (مقیس) دونوں کو شامل ہیں لہذا جس طرح ہم نے لڑکی کے مال پر لڑکی کے تصرف فی المال سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے باپ کو ولایت دی ہے اسی طرح لڑکی چونکہ اپنی ذات کے حق میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا تا کہ اس کا باپ اس کے نکاح اور مہر اور کفو وغیرہ کے سلسلے میں کمال شفقت کا مظاہرہ کرے لہذا باپ کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہوگی اب تجنیس علت کا مفہوم صاف طور پر واضح ہو گیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو اصل یعنی مال اور فرع یعنی لڑکی کی ذات دونوں کو شامل ہیں، وعلی هذا نظائرہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اسی پر تجنیس علت کے دوسرے نظائر بھی ہیں یعنی جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوگا وہاں تجنیس علت ضروری ہوگی، مثلاً اصل اور فرع دونوں کے حکموں کے متحد فی الجنس ہونے کی ایک مثال یہ گذری ہے کہ کثرت طواف حرج استیذان کے سقوط کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے کثرت طواف حرج نجاست کے سقوط کی بھی علت ہے اب تجنیس علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور تنگی کا پیش آنا ایسے عام معنی ہیں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے اسی طرح بلی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کے نجس ہونے سے بھی ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَا فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَيَانُ اَنَّ تَاثِيْرَ الصِّغَرِ فِي وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَاثِيْرِهٖ فِي وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ۔

ترجمہ

اور قیاس اول (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی نوع سے ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ مقیس اور مقیس

علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہوگی تو ان دونوں کا حکم میں بھی متحد ہونا ضروری ہے اگرچہ وہ دونوں (اصل اور فرع) اس علت کے علاوہ (دیگر وصف) میں جدا ہوں اور قیاس ثانی (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو) کا حکم اس قیاس کا فاسد ہونا ہے ممانعت یعنی (تخصیص علت کو منع کرنے) اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق (کو بیان کرنے) سے، اور فرق خاص اس بات کا بیان کرنا ہے کہ صغر کی تاثیر تو تصرف فی المال کی ولایت میں ہے صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف قیاس اول کا حکم بیان فرماتے ہیں اور قیاس اول یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہو اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اگرچہ اصل اور فرع کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا جملہ اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں ہے لہذا معترض کے اصل اور فرع کے مابین کسی وصف میں فرق کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا، مثلاً اگر معترض یہ کہے کہ آپ نے ماقبل میں یہ بیان کیا ہے کہ ان الصغر علۃ لولایۃ الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایۃ الانکاح فی حق الجاریۃ لوجود العلۃ فیہا وبہ یثبت الحکم (ای ولایۃ الانکاح) فی الثیب الصغیرۃ دیکھئے، یہاں مقیس علیہ اور مقیس دونوں کے اندر **حکم متحد** ہے یعنی ولایت انکاح، ظاہر ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جب ایک ہی ہیں اب اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ غلام یعنی صغیر کے اوپر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثیبہ صغیرہ پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہو، کیونکہ یہاں مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ صغیر پر تو بوجہ عجز عن التصرف باپ کو ولایت اجبار حاصل ہے مگر ثیبہ صغیرہ تو اپنا نکاح خود کر سکتی ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اس کی شادی ہو چکی اور پھر طلاق ہو گئی یا شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب اس کو تجربہ ہو گیا، اور اس کے شادی شدہ اور شوہر دیدہ ہونے کی بناء پر اس کی شرم وحیاء بھی کم ہو گئی، لہذا اس فرق کی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہ ہونی چاہئے جیسا کہ شوافع کا یہی مذہب ہے، تو مصنف فرماتے ہیں کہ معترض کے فرق بیان کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ صغر کی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا یہی علت ہے جس میں مقیس اور مقیس علیہ یعنی صغیر اور صغیرہ دونوں متحد ہیں، لہذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اور دونوں پر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، وحکم القیاس الثانی الخ اور قیاس ثانی یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے تخصیص علت کو منع کرنے یعنی علت کے عام نہ ہونے سے انکار کرنے اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق بیان کرنے سے فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً آپ پڑھ چکے ہیں کہ صغر کی وجہ سے صغیر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو اسی علت کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی یعنی ولایت انکاح، تو ولایت مال اور ولایت نفس دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں اب اگر کوئی

شخص تجنیس یا علت کا انکار کرے اور مقیس اور مقیس علیہ میں فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا اور فرق بیان کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ مال کے اندر باپ کی ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے اور نفس کے اندر ولایت تصرف میں کم ہے یعنی مال کے اندر تصرف کی ضرورت کثیر الوقوع ہے کہ صغیر کو کھانے کی بھی ضرورت ہے، لباس کی بھی ضرورت ہے اور دوا وغذا کی بھی ضرورت ہے تو ان تصرفات کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے باپ کو صغیر کے مال میں ولایت تصرف حاصل ہونا قرین قیاس ہے، برخلاف نفس میں تصرف کے کہ چونکہ لڑکا ابھی صغیر اور نابالغ ہے ابھی اس میں شہوت بھی نہیں ہے نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہٰذا نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغر کا تعلق اور تاثیر کم ہے لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم (معترض) کہیں گے کہ صغیر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہو، دیکھئے معترض نے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان تجنیس یا علت کا انکار کر کے دونوں کے مابین فرق بیان کر دیا کہ صغر کی تاثیر باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت میں زیادہ ہے اور تصرف فی النفس کی ولایت میں کم ہے لہٰذا اس فرق کے بعد صغیر کے نفس کو اس کے مال پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطَى فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذٰلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بِقُرْبِهِ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ وَعَلَى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ.

ترجمہ

اور قسم ثالث کا بیان (اور قسم ثالث وہ قیاس ہے جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) ظاہر ہے (یعنی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے، یہاں مبتدا، خبر کے درمیان تھوڑا سا فصل ہے) اور اس کی تحقیق (یعنی اس قیاس کی تحقیق جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کر دی

جائے گی اس وصف کے حکم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے ونظیرہ الخ اور اس کی نظیر (ای نظیر الوصف المناسب للحکم) یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ظن غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے اذا عرف الخ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور شرعاً غلبۂ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جو دلیل غلبۂ ظن سے بڑھ کر ہو (یعنی نصوص اور اجماع) (اور یہ غلبۂ ظن) بمنزلہ مسافر کے (ہے) کہ جب اس کے ظن پر یہ غالب ہو (یعنی اس کو ظن غالب ہو) کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے وعلی هذا الخ اور اسی اصل (کہ غلبۂ ظن بڑے دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے) پر تحری کے مسائل ہیں۔

تشریح:- پہلے میں مصنفؒ نے ان علتوں کا بیان کیا تھا جو نصوص (قرآن وسنت) اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں، یہاں سے قیاس کی قسم ثالث یعنی اس قیاس کا بیان ہے کہ جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو نہ کہ کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط ہو اور قیاس کی یہ قسم ظاہر ہے یعنی مذکورہ ذیل مختصر تحقیق کے بعد قیاس کی یہ قسم بالکل ظاہر اور واضح ہے، تحقیق یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قیاس ایسی علت کے ذریعہ ہوتا ہے جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہو تو اب اتنی بات کو تلاش کرنا ضروری ہے کہ اس وصف کو علت قرار دیا جائے گا جو حکم کے مناسب ہو اور مناسب کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا ترتب اس علت پر حصول منفعت کے لئے ہو یا دفع مضرت کے لئے ہو، مصنفؒ اپنے الفاظ میں فرماتے ہیں کہ جب کسی ایسے وصف کو پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور اس حال میں ہو کہ ثبوت حکم کا داعی ہو اور ظاہری اعتبار سے حکم کا تقاضا کرتا ہو (یعنی یہ ضروری نہیں کہ یہی وصف علت ہو البتہ ظاہری اعتبار سے یہی وصف علت معلوم ہوتا ہو) اور اجماع کے مواقع میں اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہو یعنی اجماع کے موقع پر یہ وصف حکم کی علت بن چکا ہو اور اپنا اثر دکھلا چکا ہو تو ایسی صورت میں حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کر دی جائے گی اور یہ نسبت محض اس بناء پر ہوگی کہ یہ وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وجہ سے نہیں کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی کوئی شہادت دی ہے یعنی شریعت میں اس وصف کے علت ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہوئی بلکہ ظن غالب کی وجہ سے اس وصف پر علت ہونے کا حکم لگتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ اس نے فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم دیا ہے کسی اور غرض سے، حالانکہ اگر فقیر کے اندر اور بھی دیگر اوصاف ہوں مثلاً وہ خوبصورت ہے شہر کا باشندہ ہے وغیرہ وغیرہ تو ان اوصاف کو علت اعطاء قرار نہیں دیا جائے گا لہٰذا اس نظیر کے بیان کے بعد ہم وہی بات کہیں گے کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور اجماع کے موقع پر اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت بھی ہو چکا ہو تو حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کا ظن غالب ہوگا مثلاً صغیر کے نفس

پر باپ کو ولایت انکاح حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہ علت حکم کے مناسب بھی ہے کہ صغر کی وجہ سے لڑکا اپنے مال پر تصرف کرنے سے عاجز ہے تو بربناء عجز عن التصرف باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اور اجماع کے موقع پر اس علت کی وجہ سے یعنی صغر کی وجہ سے حکم کا ثبوت بھی ہو چکا ہے یعنی بوجہ صغر اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ صغیر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے، لہذا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب حکم کے مناسب کوئی وصف مل جائے تو ظن غالب بھی ہوگا کہ حکم اسی وصف کی وجہ سے ثابت ہے اور ظن غالب کو شریعت معتبر مانتی ہے اور ظن غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، جیسے مثلاً مسافر کو اگر یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب کسی جگہ پانی ہے تو چونکہ ظن غالب پر عمل واجب ہوتا ہے اس لئے مسافر اپنے اسی ظن کی بناء پر تیمم نہیں کر سکے گا بلکہ پانی تلاش کرے گا۔ وعلی ھذا مسائل التحری اور اسی اصل پر کہ ظن غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، تحری کے مسائل بنی ہیں مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کی تحری غلبۂ ظن کی وجہ سے کسی ایک جانب واقع ہو جائے اور سمت قبلہ بتلانے والا کوئی موجود نہ ہو تو یہ شخص ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب رخ کر کے نماز پڑھے گا، جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہے۔

اختیاری مطالعہ

وبیان القسم الثالث الخ اس موقع پر تین اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ مصنفؒ نے سابقہ نہج کیوں بدلا یعنی ومثال العلۃ المعلومۃ بالرای والاجتہاد کیوں نہیں کہا۔ یہ قسم جس کو مصنفؒ نے قسم ثالث کہا ہے قسم رابع ہے نہ کہ ثالث۔ مصنفؒ نے اس قسم کو ظاہر کیسے کہا جبکہ اس میں غموض ہے۔ الجواب پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس لئے نہج بدل دیا تاکہ اشارہ ہو جائے کہ یہ قسم پہلی قسموں کے مغائر ہے کیونکہ وہ شرعی شہادتیں ہیں یعنی نصوص و اجماع جبکہ قیاس کی یہ قسم شرعی شہادت نہیں ہے بلکہ بربناء ظن غالب ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس کو قسم ثالث اس لئے کہا کیونکہ کتاب وسنت ایک قسم ہے اور اجماع دوسری۔ لہذا یہ تیسری قسم ہوئی اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی یہ قسم وتحقیق ذلک الخ کا ملاحظہ کرنے کے بعد ظاہر ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ عبارت وتحقیق ذلک الخ کو پڑھنے کے بعد قیاس کی یہ قسم ظاہر ہی ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ وَالنَّوْعُ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُورِ۔

ترجمہ

اور اس قیاس (یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس

اصل اور فرع کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا (کہ جس وصف کے ساتھ تم نے علت بیان کی ہے) لہٰذا حکم کے اس وصف (وصف اول) کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا پس اب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے غلبہ ظن باطل ہو گیا وعلی ھٰذا الخ اور اس بناء پر (یعنی قیاس کی تینوں قسموں اور ان کے مابین فرق کی بناء پر) نوع اول (وہ قیاس جس کی علت کتاب وسنت سے معلوم ہو) پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ سے پہلے اور ظہور عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اس قیاس کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہوئی ہو، حکم یہ ہے کہ یہ قیاس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصفِ مناسب میں فرق پائے جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا یعنی جس وصف مناسب کی وجہ سے حکم کا ثبوت ہوا تھا جب اس وصف کو لیکر مقیس اور مقیس علیہ میں فرق پیدا کردیا تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ وجود فرق کے وقت حکم پائے جانے کی صورت میں ایک دوسرا وصف مناسب موجود ہے جو پہلے والے وصف کے علاوہ ہے لہٰذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو وصف اول کی جانب حکم کی نسبت کا جو ظن غالب تھا باقی نہیں رہے گا، اور جب ظن غالب کے معدوم ہونے کی بناء پر اس وصف کو علت کا درجہ نہیں رہے گا تو اس وصف کے ساتھ حکم بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد ظن غالب پر تھی اور اصل وفرع کے مابین فرق کرنے سے وہ ظن باقی نہ رہا بلکہ باطل ہو گیا تو حکم بھی باقی نہیں رہے گا، مثلاً امام شافعیؒ نے بچے کے مال میں زکوٰۃ کو بالغ کے مال پر قیاس کیا ہے اور علتِ جامعہ یہ بیان کی ہے کہ جس طرح بالغ کے مال سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے اسی طرح بچے کے مال سے بھی فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، لہٰذا بچے کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی پس معترض اس قیاس کو فرقِ مناسب سے باطل کرے گا اور یہ کہے گا کہ مقیس علیہ یعنی بالغ کے مال میں وجوب زکوٰۃ کی علت بالغ کو گناہوں سے پاک کرنا ہے قال اللہ تعالیٰ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا اور یہ علت یعنی تطہیر من الذنوب مقیس کے اندر معدوم ہے کیونکہ بچوں کے پاس ان کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے ہی نہیں کہ ان کی تطہیر کئے جانے کی وجہ سے ان پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ہو لہٰذا اس فرق کے بیان کرنے کے بعد یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور اس قیاس کی وجہ سے مال صبی پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ثابت نہ ہوگا (لہٰذا امام شافعیؒ کا یہ علت بیان کرنا بھی باطل ہو گیا کہ فقیر کی حاجت بچے کے مال سے بھی دفع ہو جاتی ہے) وعلی ھٰذا الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ قیاس کی تینوں قسموں کے درمیان فرق ہے لہٰذا اس فرق کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم اول یعنی وہ قیاس جس کی علت قرآن وسنت سے معلوم ہوئی ہے اس پر عمل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے اس کی

شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو گویا جس طرح اس فیصلہ کے بطلان کا احتمال نہیں ہے اسی طرح قیاس کی قسم اول کے بطلان کا بھی احتمال نہیں ہوتا اور قسم ثانی (یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو) پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ کرنے سے پہلے اور ظہورِ عدالت کے بعد اس کی گواہی سے فیصلہ دیا گیا ہو یعنی جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل کرنا واجب ہے، اور قیاس کی قسم ثالث یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ مستور الحال آدمی کی شہادت پر حکم دیں یعنی وہ آدمی جس کا فاسق ہونا یا عادل ہونا چھپا ہوا ہو ظاہر نہ ہو، لہٰذا جس طرح یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثالث بھی واجب العمل ہے لیکن چونکہ اس قیاس کی بنیاد اپنی رائے پر ہوتی ہے تو اگر اس وصف کا علت نہ ہونا معلوم ہو جائے تو پھر یہ قیاس واجب العمل نہ رہے گا جیسے مثلاً گواہوں کا کاذب اور فاسق ہونا معلوم ہو جائے۔

فائدہ: تعدیل و تزکیہ: تعدیل کا مطلب یہ ہے کہ گواہ عادل ہوں یعنی وہ فرائض و واجبات کا اہتمام کرتے ہوں اور معاصی سے احتراز کرتے ہوں اور ہر ایسے کام سے بچتے ہوں جس سے ان کی ثقاہت مجروح ہو اور تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قاضی ان کی خفیہ تحقیق کرے مثلاً مزکّی کے پاس ایک رقعہ بھیجے جس کو مستورہ کہتے ہیں جس میں گواہوں کے نام و نسب، حلیہ اور جس مسجد میں وہ نماز پڑھتے ہوں سب کچھ لکھے، پھر اگر وہ واقعی عادل اور پاک باطن ہوں تو مزکی یعنی تزکیہ کرنے والا یہی لکھ دے کہ وہ عادل اور جائز الشہادۃ ہیں، اور اگر اس کو ان کا فسق معلوم نہ ہو تو یہ لکھ دے کہ وہ مستور الحال ہیں اور اگر فسق معلوم ہو تو اس کی تصریح نہ کرے بلکہ خاموش رہے تاکہ مسلمان کا پردہ فاش نہ ہو۔

فصل: اَلْاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ اَلْمُمَانَعَةُ وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ.

ترجمہ

وہ سوالات جو قیاس پر متوجہ اور وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ۱ ممانعت ۲ قول بموجب العلۃ ۳ قلب ۴ عکس ۵ فساد وضع ۶ فرق (اس کا بیان تو گذر چکا) ۷ نقض ۸ معارضہ۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان اعتراضات کو بیان فرما رہے ہیں جو قیاس کے اوپر وارد ہوتے ہیں اور ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے مگر چونکہ ان اعتراضات اور ان کے جوابات کا بیان فائدہ سے خالی نہیں ہے مثلاً ان کے بیان سے طریقۂ مقابلہ معلوم ہوگا کہ ایک فریق دوسرے فریق پر کس طرح اعتراض کرسکتا ہے اور اس کے مقدمہ کے کل اجزاء پر رد کرتا ہے یا کسی ایک جز پر، اور کون سا اعتراض مسموع ہوتا ہے اور کون سا غیر مسموع لہٰذا بغرضِ افادہ مصنفؒ نے ان آٹھ اعتراضات کو اپنی کتاب میں شامل کیا ہے اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے سوائے ایک اعتراض یعنی فرق کے کیونکہ فرق کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

أَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِيْ مَنْعُ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ.

ترجمہ

بہرحال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں: ان دونوں میں سے ایک وصف کا (علت ہونے سے) انکار کرنا ہے اور دوسرے حکم کا انکار کرنا (یعنی مستدل نے علت کے مل جانے پر جو حکم بیان کیا ہے اس کا انکار کرنا) منع الوصف کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۂ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے، پس وہ (صدقۃ الفطر) عید الفطر کی رات میں آدمی کے مرجانے سے ساقط نہ ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر اس رأس (رأس بول کر ذی رأس یعنی مکمل آدمی مراد ہے) کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس رأس کا مکلف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس رأس کا وہ مکلف آدمی ولی اور سرپرست ہوتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے ایک کو بیان کر رہے ہیں یعنی ممانعت کو اور ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض مقدمات کو قبول نہ کرے پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ منع الوصف، اور منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس کا انکار کر دے گویا معترض معلل سے یہ کہہ دے کہ آپ نے جس وصف کو علت حکم قرار دیا ہے ہم اس وصف کو اس حکم کی علت نہیں مانتے بلکہ علت کوئی دوسری شئی ہے ۲۔ منع الحکم یعنی معلل نے علت کے مل جانے پر جو حکم ثابت کیا ہے معترض اس کا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ جس چیز کو تم حکم قرار دے رہے ہو وہ اصل حکم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔ (گویا معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتا ہے مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتا) اب آپ حضرات منع الوصف کی مثال ملاحظہ فرمائیں شوافع فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی صوم کا زمانہ ختم ہو کر فطر یعنی کھانے پینے کا زمانہ شروع ہو جانا اور صوم کا زمانہ رمضان کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہو جاتا ہے اور فطر کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے لہٰذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا جو وجوب صدقۃ الفطر کی علت ہے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور صدقۃ الفطر میں صدقۃ کی اضافت فطر کی طرف ہونے سے بھی اشارہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے لہٰذا جب فطر کے وقت کو یعنی رمضان کے آخری دن کے غروب آفتاب کے وقت کو پالینے کی وجہ سے کسی پر صدقۃ الفطر واجب ہو چکا تو اب لیلۃ الفطر یعنی عید کی رات میں انتقال کر جانے کی وجہ سے مرنے والے سے صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا قلنا لا نسلم الخ ہم احناف نے صدقۃ الفطر واجب ہونے کی جو علت بیان کی ہے یعنی وصف فطر ہم احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کی علت فطر کے وقت اس سر کا موجود ہونا ہے جس سر کا مکلف آدمی ولی اور خرچ بردار ہوتا ہے اسی وجہ سے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الرأس بھی کہتے ہیں نیز حدیث شریف میں ہے أدّوا

عَنْکَ تموّنونہ (ای تحملون هذه المؤنة) معلوم ہوا کہ وجوب صدقۃ الفطر کا سبب راس ہے نہ کہ فطر، لہٰذا صدقۃ الفطر میں فطر کی طرف اضافت اختصاص کے لئے ہے کہ یہ صدقہ فطر کے ساتھ مخصوص ہے اور فطر مثل صوم ہے لہٰذا صوم کی طرح فطر کا محل بھی دن ہوگا نہ کہ رات، بنا بریں عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے جو بچہ پیدا ہو جائے یا جو لوگ اسلام قبول کر لیں ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور جو بچہ یوم الفطر یعنی عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے یعنی رات ہی میں انتقال کر جائے اس پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہوگا (خلافاً لاحناف الاحناف والشوافع) خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعی نے جس وصف کو وجوب صدقۃ الفطر کی علت قرار دیا تھا ہم نے اس کو تسلیم نہیں کیا لہٰذا یہ منع الوصف کی مثال ہوئی۔

فائدہ: صدقۃ الفطر کا سبب چونکہ راس ہے تو راس کے موجود ہونے کی بناء پر صدقۃ الفطر کو بجائے عید الفطر میں ادا کرنے کے رمضان میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

فائدہ: مؤنۃ کے معنی مشقت اور گرانی کے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بِاَنَّ قَدْرَ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَاؤُهُ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ اَدَاؤُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الوصف کی مثال کی طرح) جب یہ کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس مقدار زکوٰۃ، نصاب کے ہلاک ہو جانے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ دین (کہ بغیر ادا کئے ذمہ میں باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ (چلو یہی سہی کہ) واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے پس وجوب ادا مال نصاب ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا جیسے کہ مطالبہ کے بعد دین (کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو مدیون پر وجوب ادا باقی رہتا ہے) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیان پر دین ادا کرنا واجب ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ مدیون تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ (یعنی ہمارا قول لا نسلّم انّ الاداء واجب فی صورة الدین) منع الحکم کے قبیل سے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف منع الوصف کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ ملاحظہ فرمالیں پھر عبارت کتاب کی تشریح کی جائے گی۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر حولان حول کے بعد نصاب مال ہلاک ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک زکوٰۃ بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گی مگر امام شافعی کے نزدیک زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ

ہوگی۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمایئے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مقدار زکوٰۃ کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء
واجب فی الذمہ اس کا معلول اور حکم ہے لہٰذا نصاب مال ہلاک ہو جانے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس
کا ادا کرنا ضروری رہے گا، جیسا کہ دین کہ دین کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے کہ جب تک
دین کو ادا نہیں کیا جائے گا تو اس کی ادائیگی ذمہ میں باقی رہے گی مدیون کے مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ذمہ سے
دین ساقط نہ ہوگا، لہٰذا اسی طرح زکوٰۃ بھی ذمہ میں واجب ہونے کے بعد بغیر ادا کئے ساقط نہ ہوگی ہم منع الوصف کے طور
پہ کہتے ہیں کہ ہم کو آپ کی بیان کردہ علت تسلیم نہیں ہے یعنی ہم کو یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوٰۃ واجب فی الذمہ ہے
بلکہ صاحب نصاب پر مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے لہٰذا مقدار زکوٰۃ کی ادا کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء
واجب اس کا حکم ہے پس جب نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی کیونکہ ادا کرنا اسی نصاب کی وجہ سے
ذمہ میں واجب تھا لہٰذا ادا کرنا ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کا سبب یعنی سبب وجوب باقی نہیں رہا۔ ولئن قال
الخ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چلو ہم آپ کی بات ہی مانتے ہیں کہ واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے تو اس شکل میں بھی تو
نصاب مال ہلاک ہونے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، کہ دائن کے مطالبہ کرنے کے بعد مدیون
پر دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ادائے دین بغیر ادا کئے ساقط نہیں ہوتا لہٰذا اسی
طرح جب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہے تو وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، دیکھئے قائل نے مسئلہ زکوٰۃ کو
مسئلہ دین پر قیاس کیا ہے اور مطالبہ دین کو علت اور مدیون پر ادائے دین کے وجوب کو حکم قرار دیا ہے ہم منع الحکم کے طور پر یہ
کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر مطالبہ کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہے بلکہ مدیون کا اپنے مال میں سے
دائن کو بقدر دین مال لینے سے انکار کرنا منع ہے یعنی مدیون پر تخلیہ واجب ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر دائن (قرض
خواہ) مدیون کے مال میں سے اپنے قرضہ کے بقدر لینا چاہے تو مدیون مانع اور مزاحم نہ بنے، بلکہ اپنے آپ کو خالی
چھوڑ دے۔ اور یہ منع الحکم کی مثال ہے یعنی قائل نے مطالبہ دین کے بعد مدیون پر ادائے دین کا حکم لگایا ہے ہم نے اس حکم کا
انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ مدیون پر دین ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهُ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَإِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهِ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُوْنَةٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) جب قائل (کوئی شافعی) کہے کہ باب وضوء میں مسح

رکن ہے تو غسل کی طرح (یعنی ہاتھ، پیر اور منہ کو دھونے کی طرح) مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا، ہم احناف کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل کے اندر تثلیث (تین دفعہ دھونا) مسنون ہے، بلکہ مسنون مقدار مفروض پر زیادتی کرنے کی غرض سے محل فرض میں فعل کا دراز کرنا ہے جیسا کہ باب صلوٰۃ میں قیام اور قرأت کو دراز کرنا (مسنون ہے) مگر باب غسل کے اندر اطالت یعنی فعل غسل کا دراز کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہو گا فعل غسل سے کل محل غسل کا استیعاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہم مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ اطالت مسح بطریق استیعاب مسنون ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف منع الحکم کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مسئلہ سن لیجئے، مسئلہ یہ ہے کہ سر کے مسح میں امام شافعی کے دو قول ہیں ۱۔ ایک مرتبہ مسح کرنا سنت ہے ۲۔ ہر دفعہ جدید پانی لیکر تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، جبکہ ہمارے نزدیک صرف ایک بار پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے، اب مصنف کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ مسح وضو کے اندر رکن ہے لہذا تین بار مسح کرنا سنت ہونا چاہئے جیسا کہ غسل، یعنی جس طرح اعضاء ثلثہ ہاتھ پیر اور منہ کا دھونا وضو کے اندر رکن ہے اور ان کی تثلیث مسنون ہے یعنی ان کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے تو اسی طرح بربنائے تثلیث سر کا مسح بھی تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے، دیکھئے اس قیاس میں مسح مقیس اور غسل مقیس علیہ ہے اور مقیس علیہ کے اندر غسل کا رکن ہونا علت ہے، اور تثلیث غسل کا مسنون ہونا حکم ہے ہم منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اعضاء ثلثہ کے غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدار مفروض پر یعنی ہاتھ پیر اور منہ کو ایک مرتبہ دھو لینے پر محض زیادتی کی غرض سے محل فرض میں یعنی خاص ان جگہوں میں جن کا دھونا وضو کے اندر فرض ہے فعل غسل کو دراز کرنا مسنون ہے مثلاً ہاتھ کے اندر مقدار مفروض صرف ایک مرتبہ دھونا ہے اور محل فرض ہاتھوں کا صرف کہنیوں تک دھونا ہے کیونکہ کہنیوں سے اوپر بغل تک کی جگہ محل فرض نہیں ہے، لہذا خاص محل فرض میں غسل کو دراز کرنا مسنون ہوگا، جیسا کہ نماز کے اندر قیام و قرأت رکن ہیں تو سنت کی ادائیگی قیام و قرأت کو مقدار فرض پر دراز کرنے سے ہو جائے گی، لہذا اسی طرح مسح راس کے سلسلہ میں محل مسح میں مسح کو دراز کرنے سے سنت کی ادائیگی ہو جائے گی مگر اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اعضاء مغسولہ یعنی ہاتھ پیر اور منہ کے دھونے میں فعل غسل کو دراز کرنے کی کیا شکل ہوگی چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ غیر ان الاطالة فی باب الغسل الخ خلاصہ یہ ہے کہ ایک بار محل کو دھونا تو فرض ہے اور چونکہ ایک بار دھونے سے ہی کل محل فرض کا استیعاب بھی ہو جانا ضروری ہے کیونکہ اگر کل محل کا استیعاب نہ ہوا اور بال برابر بھی محل فرض کی کوئی جگہ خشک رہ گئی تو فرض ہی ادا نہ ہوا، لہذا جب ایک مرتبہ اعضاء ثلثہ کو دھو لیا اور کل محل فرض کا استیعاب بھی ہو گیا تو اب فعل غسل کو دراز کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ پھر دوبارہ محل فرض میں ہی فعل غسل کو بجالایا جائے کیونکہ مثلاً کہنیوں سے اوپر بڑھ کر اگر بغل تک ہاتھ دھو دیئے جائیں اور اطالت فعل اسی کو تصور کیا جائے تو کہنیوں سے اوپر والی جگہ تو محل فرض ہے ہی نہیں تو اطالت غسل کہنیوں سے اوپر نہیں کیا جائے گا بلکہ محل مفروض میں ہی کیا جائے گا جس کی شکل تکرار یعنی تثلیث ہی ہو جائے گی، لہذا باب غسل میں اطالت فعل بغیر تکرار و تثلیث کے متصور نہیں ہوگی لیکن مسح راس کے اندر

اطالتِ مسح بغیر تثلیث کے متصور ہے اس لئے مسح راس کے سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ اطالتِ فعل (اطالتِ مسح) بطریق استیعاب مسنون ہے یعنی ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا تو فرض ہے اب بقیہ سر جو محلِ مسح ہے اس میں فعلِ مسح کو دراز کر دیا جائے اور پورے سر کا استیعاب کر لیا جائے لہٰذا اطالتِ فعل کی شکل پورے سر کا استیعاب کر لینے سے حاصل ہو جائے گی اور اسی اطالتِ مسح کو سنت قرار دیا جائے گا نہ کہ تین بار مسح کرنے کو جیسا کہ شوافع کا خیال ہے تعجب ہے حضرت امام شافعی پر کہ ان کے نزدیک فرضیت ایک بال پر مسح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور سنت کی ادائیگی کے لئے تین بار جدید پانی سے مسح کرنا پڑے گا۔

اعتراض: اگر کوئی ناسمجھ طالب علم یہ اعتراض کرے کہ جب کسی نے چوتھائی سر کا مسح کر لیا تو چونکہ یہاں بھی محل فرض کا استیعاب ہو گیا لہٰذا یہاں بھی اس بات کی ضرورت متحقق ہوگئی کہ اسی محلِ فرض میں اطالتِ مسح کیا جانا چاہئے جس کی شکل تثلیث وتکرار جیسی ہوگی اور امام شافعی کا تثلیث مسح کا قول ثابت ہو جائے گا تو جواب یہ ہے کہ یہ صرف وہم ہے کیونکہ کل کا کل سر مسح کا محل ہے جس طرف سے بھی آپ چاہیں چوتھائی سر کا مسح کر لیں کافی ہو جائے گا لہٰذا یہاں اطالتِ مسح بقیہ محلِ مسح میں فعلِ مسح کو بجالانے سے ممکن ہے برخلاف اعضاء ثلاثہ کے غسل کے کہ وہاں فرض کو بجالانے کے بعد اطالتِ فعل محلِ فرض میں ہی ہوگا کیونکہ محلِ فرض کو دھونے کے بعد بقیہ حصہ محل غیر فرض ہے۔ فافہم ولاتکن من الجاہلین۔

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں مسح کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام بالطعام میں متعاقدین کا عوضین پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسے نقود یعنی جیسے سونا، چاندی کی خرید وفروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے قلنا الخ ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقود متعین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ سے۔

تشریح: یہاں سے مصنف مسح الخف کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ بیع الطعام بالطعام میں یعنی گیہوں کی بیع گیہوں کے عوض یا کسی اور طعام کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض ہو تو مجلس عقد کے اندر متعاقدین کا عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگر سونا، چاندی کی خرید وفروخت کی جائے تو اس کے اندر بالاتفاق مجلس عقد میں باہمی قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور علت جامعہ دونوں کے درمیان یعنی طعام اور نقود میں ان دونوں کا اموالِ ربویہ میں سے ہونا ہے لہٰذا حکم بھی دونوں کا ایک ہوگا اور وہ عوضین پر

باہمی قبضہ کرنا ہے ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں کہ نقود کی بیع میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ لازم نہ آئے یعنی اگر نقود کو متعین نہ کیا جائے تو وہ نقود متعاقدین کے ذمہ ادھار اور دین ہوں گے اور اس بیع سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے چنانچہ حدیث ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی ای عن النسیئۃ بالنسیئۃ۔

لہٰذا اب بات واضح ہوگئی کہ ہم احناف نقود کی بیع میں قبضہ کو شرط نہیں کہتے بلکہ شرط نقود کی تعیین ہے مگر یہ بات دیگر ہے کہ ہمارے نزدیک نقود کی تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہو سکے گی کیونکہ عقود و فسوخ میں دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے مثلاً مشتری نے کسی بائع کو متعین دراہم دکھا کر کسی سامان کو خریدا اور پھر دوسرے دراہم دیدئے تو یہ جائز ہے کیونکہ عقد بیع اور فسخ بیع میں دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے، اس لئے اس مجبوری کی بناء پر بیع الصرف میں تو ان کو متعین کرنے کے لئے متعاقدین کا مجلس عقد ہی میں ان پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا مگر بیع الطعام بالطعام کے اندر قبضہ ضروری نہیں ہوگا کیونکہ طعام محض اشارہ سے متعین ہو جاتے ہیں قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، لہٰذا ہم احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ نقود کی بیع میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط تعیین ہے اور یہ بات دیگر ہے کہ یہاں تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہوتی۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ۔

ترجمہ

اور بہر حال قول بموجب العلۃ تو وہ (معلل کے بیان کردہ) وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعوی کیا ہے اور قول بموجب العلۃ کی مثال یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی، کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی، ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے (یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو بغل کی طرف ہے اور حکم غسل سے ساقط ہے) پس کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض بیان فرما رہے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں اس اعتراض کا نام قول بموجب العلۃ ہے (لغوی معنی یہ ہیں کہ علت کو ماننے کے سبب حکم کے بارے میں کوئی قول پیش کرنا) قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرے لیکن معلل کے بیان کردہ معلول کو تسلیم نہ کرے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے معلول کو بیان کرے، لہٰذا آپ حضرات پہلے ایک اختلافی

مسئلہ سماعت فرمالیں پھر مصنف کی عبارت کی تخریج کی جائے گی، مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی کا دھونا ہاتھ دھونے کی طرح فرض ہوگا یا نہیں۔ جمہور احناف فرض کہتے ہیں اور امام زفرؒ فرض نہیں کہتے، امام زفرؒ دلیل بیان فرماتے ہیں کہ باب وضو میں مرفق حد ہے چنانچہ قرآن میں ہے فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ لہٰذا جب مرفق وضو میں حد ہے تو اس علت کی بنا پر حکم یہ ہوگا کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی کہنی کا دھونا فرض نہ ہوگا کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی پس ہاتھ کا وہ حصہ جو دھویا جاتا ہے یعنی حصۂ مغسول محدود ہے اور کہنی اس مغسول کی حد ہے لہٰذا کہنی محدود یعنی مغسول میں داخل نہ ہوگی، ہم احناف امام زفرؒ کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کہنی واقعی حد ہے مگر ساقط کی حد ہے یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو دھونے کے حکم سے ساقط ہے اور وہ بغل کی طرف والا حصہ ہے لہٰذا ساقط حصہ محدود ہوا تو ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم (اور حکم عدم غسل ہے یعنی بغل کی طرف والے حصہ کا نہ دھونا) کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد ہے محدود میں داخل نہیں ہوتی، دیکھئے امام زفرؒ نے کہنی کے حد ہونے کو علت بیان کرکے اس پر یہ حکم لگایا تھا کہ وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی اس کا دھونا فرض نہ ہوگا ہم نے اس حکم اور معلول کو رد کر کے دوسرا حکم بیان کیا کہ کہنی چونکہ حد ہے (حد ساقط) اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ساقط کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی ہاتھ کے اس حصہ کے تحت داخل نہ ہوگی جس کو دھویا نہیں جاتا لہٰذا دوسری شق خود بخود متعین ہوگئی کہ یعنی مغسول حصہ کے تحت داخل ہوگی اور اس کا دھونا ہاتھ کے دھونے کی طرح فرض ہوگا، دیکھئے ہمارا بیان کردہ حکم امام زفرؒ کے بیان کردہ حکم کے بالکل برخلاف ہے یعنی امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ داخل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہوگا البتہ کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا أَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهٰهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں قول بموجب العلۃ کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے (یعنی امام شافعیؒ کی طرف سے صوم رمضان میں تعیین نیت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں) کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا وہ (صوم رمضان) بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضاء (یعنی جس طرح قضاء روزہ بغیر تعیین نیت کے درست نہیں ہوتا) ہم احناف کہتے ہیں کہ (واقعی) فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا ہے مگر یہاں (روزۂ رمضان میں) شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی اور اگر امام شافعیؒ یہ فرمائیں کہ رمضان کا روزہ بندہ کی جانب سے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء

(کہ قضاء کا روزہ بغیر بندہ کی تعیین کے جائز نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ قضاء بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتی مگر قضاء کے اندر تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی تو اسی وجہ سے (یعنی شریعت کی جانب سے تعیین نہ ہونے کی وجہ سے) بندہ کا (قضاء کے روزہ کو) متعین کرنا شرط ہوگا اور یہاں یعنی رمضان کے روزہ میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی پس بندہ کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قول کو ہو جب العلۃ کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مختلف فیہ مسئلہ سماعت فرمالیں پھر مصنفؒ کی عبارت کی تشریح کی جانے گی مسئلہ یہ ہے کہ رمضان کا روزہ مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہو جائے گا یا خاص رمضان کی نیت ضروری ہوگی احناف فرماتے ہیں کہ مطلق نیت کافی ہے دلیل آگے آرہی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاص رمضان کے روزہ کی نیت کرنا ضروری ہے اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا اس کے لئے تعیین ضروری ہوگی اور وہ بغیر تعیین کے جائز اور درست نہ ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا دیکھئے امام شافعیؒ کے اس قیاس میں رمضان کا روزہ مقیس اور قضاء کا روزہ مقیس علیہ ہے اور علت جامع روزہ کا فرض ہونا ہے اور حکم اس روزہ کا بندہ کی جانب سے متعین کرنا ہے ہم احناف ان کی علت کو تو تسلیم کرتے ہیں مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ صوم فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا مگر چونکہ شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے چنانچہ حدیث ہے اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی جب شعبان گذر جائے تو پھر کوئی روزہ نہیں مگر صرف رمضان کا لہٰذا جب شریعت کی طرف سے صوم رمضان کے لئے تعیین موجود ہے تو پھر اس کو بندہ کا متعین کرنا ضروری نہ ہوگا (یہی وہ حکم ہے جس کا امام شافعیؒ نے اثبات کیا تھا اور ہم نے اس کا انکار کر دیا کہ رمضان کے روزہ کو ہمارے نزدیک بندہ کا متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت کافی ہے) وان قال لا یجوز الخ اور اگر امام شافعیؒ یہ کہیں کہ جس طرح قضاء روزہ کے اندر بندہ کی طرف سے تعیین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی بندہ کی طرف سے تعیین ہونا ضروری ہے گو کہ شریعت کی تعیین کوئی تعیین نہیں ہوتی تو ہم جواب دیں گے کہ قضاء روزہ تو بغیر بندہ کی تعیین کے اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ وہاں شریعت کی جانب سے تعیین موجود نہیں ہوتی لہٰذا بندہ کی تعیین شرط ہوگی لیکن صوم رمضان کے اندر تو شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہٰذا بندہ کی تعیین شرط نہ ہوگی بلکہ شریعت کی تعیین کافی ہوگی کیونکہ شریعت کی تعیین، بندہ کی تعیین سے قوی ہوتی ہے لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ چونکہ رمضان کے ایام میں دوسرے روزوں کا احتمال ہی نہیں ہے تو اس میں مطلق نیت کافی ہے برخلاف قضاء کے روزوں کے کہ ان کے لئے شریعت کی جانب سے کوئی وقت متعین نہیں ہے اور ان ایام میں علاوہ قضاء کے نذر، نفل، کفارہ وغیرہ کے روزوں کا بھی احتمال ہے اس لئے قضاء رمضان کے لئے بندہ کا متعین نیت کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْأَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ.

ترجمہ

اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ معترض اس چیز کو جس کو معلل نے علت حکم بنایا ہے اس حکم کا معلول قرار دیدے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں (یہ ہے کہ) کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں بھی ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (یعنی سونا چاندی کی ہم جنس کے ساتھ بیع کرنا کثیر میں ربوا کو ثابت کرتا ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوا کو ثابت کرتا ہے) پس ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعوض فروخت کرنا حرام ہوگا، ہم احناف کہتے ہیں کہ نہیں (یعنی جو آپ نے فرمایا مسئلہ اس طرح نہیں ہے) بلکہ قلیل مقدار میں ربوا کا جاری ہونا ربوا کے کثیر مقدار میں جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (کہ جس طرح قلیل سونا چاندی میں ربوا جاری ہوتا ہے تو کثیر میں بھی جاری ہوتا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنفؒ اس عبارت سے قلب اور اس کی قسموں کو بیان کریں گے، پہلے آپ حضرات قلب کے لغوی معنی سن لیں پھر عبارت کتاب کی تشریح کی جائے گی، لغت میں قلب کے دو معنی آتے ہیں ۱ کسی چیز کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا جیسے گلاس کو اوندھا کر دینا ۲ کسی چیز کے باطنی حصہ کو ظاہر اور ظاہری حصہ کو باطن کر دینا جیسے کرتہ یا جراب کو الٹ دینا، گویا دونوں معنی کا مرجع ایک ہی ہے کہ کسی شئی کو اس کی پہلی حالت کے برخلاف کر دینا، اسی طرح قیاس میں قلب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی اس کے اصطلاحی معنی ہیں اور دونوں معنی کا مرجع اور خلاصہ ایک ہی ہے یعنی تغییر الدلیل الی هیئة تخالف التی کان علیها (دلیل کو اس کی پہلی حالت کے مخالف کسی حالت پر پھیر دینا) مصنفؒ نے قلب کی دو قسمیں بیان کی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا تھا معترض اس کو معلول قرار دے اور معلل نے جس کو معلول قرار دیا تو معترض اس کو علت قرار دیدے اس کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ یاد کر لیں اور وہ یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام مثلاً گیہوں وغیرہ کو دو مٹھی طعام کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز، اب دلیل بطور مناظرہ ملاحظہ فرمائیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کھانے کی کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اگر کثیر مقدار میں گندم کو گندم کے عوض میں بیچا تو کمی و زیادتی حرام ہوگی کیونکہ کمی و زیادتی ربوا کہلاتی ہے اور ربوا حرام ہے قرآن میں ہے احل الله البیع وحرم الربوا لہٰذا جب کثیر

مقدار میں ربوا حرام ہے اور بالاتفاق حرام ہے تو کھانے کی قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہوگا جیسا کہ اثمان کے اندر یعنی سونا، چاندی کی کثیر مقدار کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کے وقت ربوا حرام ہوتا ہے تو قلیل مقدار یعنی ایک تولہ میں بھی بالاتفاق ربوا حرام ہوتا ہے گویا اثمان کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں بالاتفاق ربوا حرام ہے تو اسی طرح طعام کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں ربوا حرام ہوگا کیونکہ دونوں میں علت جامع ان (طعام اور سونا، چاندی) کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے لہذا جب کھانے کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہوگا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعوض فروخت کرنا حرام ہوگا۔

دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا ہے اور قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول مگر احناف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان کے اندر قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے لہذا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کی علت قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا ہے اور شریعت کے اندر طعام وغیرہ کے سلسلہ میں قلیل مقدار نصف صاع سے شروع ہوگی (یعنی طعام کی قلیل مقدار نصف صاع ہے نہ کہ اس سے کم) کیونکہ گندم وغیرہ مکیلی شیٔ ہے اور شریعت میں کیل کے لئے نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے کہ جس سے قلیل گندم کو اس پیمانے سے کیل کر کے مساوات کر سکے لہذا جب نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ نہیں ہے تو پھر ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم کے بعوض بیچنا حرام نہ ہوگا، کیونکہ اگر چند دونوں مقدار میں بھی مساوات کا حکم لگ جائے اور ربوا کو حرام رکھا جائے تو عاجز کو حکم کرنا لازم آئے گا لہذا نصف صاع طعام میں تو ربوا حرام ہوگا مگر اس سے کم مقدار میں حرام نہیں ہوگا، برخلاف اثمان کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کے کہ سونا، چاندی موزونی اشیاء میں سے ہیں اور سونا، چاندی کے ایک تولہ کو وزن کرنے کے لئے پیمانے موجود ہیں اس لئے اثمان کے اندر تو ایک تولہ میں بھی ربوا جاری ہوگا (دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا تھا، ہم نے اس کو معلول قرار دیا اور امام شافعیؒ نے قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول قرار دیا تو ہم نے اس کو علت قرار دیا)

وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِي بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرَفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ اِتْلَافِ الطَّرَفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَاِذَا جُعِلَتْ عِلَّةً مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهٗ لِاسْتِحَالَةِ اَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلًا لَهٗ

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں قلب کی مثال اول کی طرح) حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں (امام شافعیؒ کا یہ قول ہے) کہ اتلاف نفس یعنی جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا اتلاف طرف یعنی اتلاف عضو کے

حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، ہم احناف نے کہا (ایسا نہیں ہے) بلکہ اتلاف طرف کا حرام ہونا اتلاف نفس
کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، پس جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دے دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم
کی علت نہیں رہے گی اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ شئ واحد کسی شئ کی علت بھی ہو اور اسی شئ کا معلول بھی ہو۔

تشریح: یہاں سے مصنف قلب کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں اور یہ بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو حدود حرم میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا (کیونکہ
قرآن مجید ہے ومن دخله كان آمنا) بلکہ اس کو حدود حرم سے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ حدود حرم سے باہر اس
کو قصاص میں قتل کیا جائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کو حرم میں ہی قتل کر دیا جائے گا اور قیاس یہ کرتے ہیں کہ جس
طرح اگر کوئی شخص کسی کا کوئی عضو توڑ کر حرم میں پناہ حاصل کر لے تو اس سے بالاتفاق حرم میں ہی بدلہ لیا جاتا ہے لہٰذا اسی
طرح قاتل کو قتل بھی حرم میں ہی کر دیا جائے گا کیونکہ علت دونوں میں ایک ہی ہے یعنی جنایت۔ اب مصنف کی
عبارت کی تشریح یہ ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اتلاف نفس (جان سے مار دینا) کا حرام ہونا اتلاف طرف (کسی عضو کو
تلف کرنا) کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار یعنی جس طرح کسی جانور کو حرم کے اندر جان سے مار ڈالنا حرام
ہے تو اسی علت کی بنا پر اس کا کوئی عضو تلف کرنا بھی حرام ہے اور نفس و عضو کی یہ حرمت متفق علیہ ہے لہٰذا اسی طرح یعنی
یعنی حرم میں پناہ گزین قاتل کے مسئلہ میں اتلاف نفس کا حرام ہونا علت ہے اور اتلاف طرف کا حرام ہونا معلول ہے مگر
چونکہ اتلاف طرف بالاتفاق حرام نہیں ہے تو اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ اتلاف نفس بھی حرام نہ ہوگا کیونکہ اگر علت یعنی
اتلاف نفس تو حرام ہو اور معلول یعنی اتلاف طرف حرام نہ ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے تو اس صورت میں معلول
یعنی حکم کا علت سے تخلف لازم آئے گا اور وہ باطل ہے یعنی یہ لازم آئے گا کہ اس جگہ علت تو موجود ہے (یعنی اتلاف
نفس کا حرام ہونا) مگر اس کا معلول موجود نہیں ہے (یعنی اتلاف طرف حرام نہیں ہے)

قلنا بل الخ ہم احناف امام شافعی کی بیان کردہ علت اور معلول میں قلب کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مسئلہ
اس کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ اتلاف طرف کا حرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اتلاف
طرف کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے معلول کہا تھا) علت ہے اور اتلاف نفس کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے
علت کہا تھا) معلول ہے جیسا کہ شکار کے اندر اسی طرح ہے کہ شکار کے کسی عضو کو حرم کے اندر جس طرح کاٹنا حرام ہے
اسی طرح اس کو جان سے مارنا بھی حرام ہے مگر اب اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پھر تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل کی طرح
جانی کا اتلاف طرف بھی حرام ہونا چاہئے جیسا کہ اتلاف نفس حرام ہے کیونکہ معلول (یعنی اتلاف نفس) علت کے ثابت
ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک اتلاف طرف حرام ہونا چاہئے مگر چونکہ اطراف یعنی اعضاء
اموال کے درجہ میں ہیں اس لئے اتلاف طرف کی حرمت ثابت نہ ہوئی برخلاف اتلاف نفس کے کہ وہ حدود حرم میں حرام
رہے گا کہ قال اللہ تعالیٰ ومن دخله كان آمنا اور سورۂ عنکبوت میں ہے اولم یروا انا جعلنا حرما آمنا

اعتراض: جب قرآن کی آیت وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا موجود ہے تو پھر امام ابو حنیفہؒ اتلاف طرف کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے اور امام شافعیؒ اتلاف طرف و اتلاف نفس کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے۔

جواب: امام ابو حنیفہؒ تو اتلاف طرف کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کہ اطراف بمنزلہ اموال کے ہیں اور اگر کوئی شخص کسی کا مال لوٹ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس سے حرم کے اندر ہی وہ مال واپس لیا جا سکتا ہے لہٰذا نص یعنی وَمَنْ دَخَلَهٗ الخ اطراف کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف نفس کو شامل ہے اور اطراف بمنزلہ اموال کے اس لئے ہیں کیونکہ جس طرح مال آدمی کی حفاظت کے لئے ہے اسی طرح ہاتھ پاؤں بھی حفاظت نفس کے لئے ہیں اور امام شافعیؒ اتلاف طرف و اتلاف نفس کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کیونکہ حدیث ہے الحرمُ لا یُعیذُ عاصیًا ولا فارًّا بدمٍ کہ حرم عاصی اور قصاص کے خوف سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا۔ امام صاحبؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ (الحرم لا یعید عاصیا) حدیث ہے ہی نہیں بلکہ ابن شریح کا قول ہے۔ (تفصیل در نور الانوار)

اعتراض: اگر کوئی شخص احناف پر یہ اعتراض کرے کہ جب اطراف اموال کے درجہ میں ہیں تو جانور کا اتلاف طرف بھی حرام نہ ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطراف صید بمنزلہ اس کی ذات کے ہیں کیونکہ جانور کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ متوحش ہوتا ہے حالانکہ جانور اپنے عضو کے فوت ہونے کے بعد متوحش نہیں رہے گا لہٰذا جانور کے اندر اتلاف طرف و اتلاف نفس دونوں حرام ہیں۔

فاذا جعلت علةً الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کے لئے علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئی واحد ایک چیز کی علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہٰذا مستدل کا بیان کردہ حکم بلا علت باقی رہا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ اَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ لَهُ كَالْقَضَاءِ. قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ.

ترجمہ

اور قلب کی قسم ثانی یہ ہے کہ سائل اس وصف کو جس کو معلل نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے جس کا اس (معلل) نے دعویٰ کیا ہے اس حکم کی ضد کی علت بنا دے یعنی وہ وصف (اب) سائل کے لئے حجت ہو جائیگا بعد اس کے کہ وہ وصف (پہلے) معلل کے لئے حجت تھا۔ قلب کی قسم ثانی کی مثال (یہ ہے کہ) رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا اس کے لئے تعیین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء (یعنی قضاء کا روزہ) ہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعیین شرط

دہ ہوگی بعد اس کے کہ دن اس روزہ کے لئے متعین ہو گیا ہو جیسا کہ قضاء۔

تشریح: یہاں سے مصنف قلب کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو اپنے دعوے کے مطابق حکم کی علت قرار دیا تو سائل اسی وصف کو معلل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت بنا دے لہٰذا پہلے وہ وصف معلل کے لئے حجت تھا مگر اب قلب کے بعد وہ وصف سائل کے لئے حجت اور دلیل بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہٰذا اس کے لئے تعیین نیت ضروری ہوگی جیسا کہ قضاء یعنی جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ فرض روزہ ہے اور اس کے لئے بالاتفاق تعیین نیت ضروری ہے تو اسی طرح رمضان کے روزہ کے لئے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی، دیکھئے امام شافعیؒ نے روزہ کے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے اور اس علت کے نتیجہ میں روزہ کے لئے تعیین نیت کو ضروری اور شرط قرار دیا ہے گویا امام شافعیؒ نے روزہ میں تعیین نیت شرط قرار دینے کی علت اس کا فرض روزہ ہونا بیان کیا ہے اور قضاء روزہ پر روزۂ رمضان کو قیاس کیا ہے اور علت جامعہ ان کے نزدیک دونوں روزوں کا فرض ہونا ہے، ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعیین نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ اس کے لئے شرع کی طرف سے تعیین موجود ہے جیسا کہ حدیث ہے **اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان** تو رمضان کے روزہ کے متعین ہو جانے کے بعد اس کے لئے تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ کہ جب ایک بار شروع کر دینے سے وہ متعین ہو گیا تو اب وہ دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں رہا لہٰذا روزۂ رمضان اور روزۂ قضاء بعد متعین ہو جانے کے پھر ان کو متعین کرنے کی مزید ضرورت نہیں ہے، دیکھئے امام شافعیؒ نے جس وصف کو یعنی رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کو جس حکم کی علت بنایا تھا یعنی اس روزہ کے لئے تعیین ضروری ہونے کی علت بنایا تھا، ہم نے اسی وصف کو اس حکم کی ضد کی علت بنا دیا (یعنی ہم نے اس وصف کو رمضان کے روزے کے لئے تعیین ضروری نہ ہونے کی علت بنا دیا) لہٰذا اب وہ وصف سائل معترض یعنی احناف کے لئے حجت ہو گیا جبکہ پہلے وہ وصف امام شافعیؒ کے لئے حجت تھا۔

وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِي بِهٖ اَنْ يَّتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَّكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ اَلْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكٰوةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ فَلَنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ

ترجمہ

اور بہرحال عکس پس اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی اصل (مقیس علیہ) سے اس انداز پر استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے اور عکس کی مثال، (یہ ہے کہ) زیورات (یعنی

عورتوں کے زیورات) استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جس طرح استعمالی کپڑے (کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے) ہم احناف نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو (پھر تو) مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے (کہ مردوں کے استعمال میں آنے والے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر متوجہ ہونے والے چوتھے اعتراض یعنی عکس کو بیان کر رہے ہیں اور عکس کے لغوی معنی رد الشئی الی الحنتہ الاولیٰ کے ہیں یعنی کسی شئی کو اس کے پہلے طریقہ اور حالت پر لوٹا دینا، اور اصطلاح کے اندر عکس کا مطلب یہ ہے کہ سائل یعنی معترض معلل کی اصل (مقیس علیہ) سے اسی طرح استدلال کرے کہ معلل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے عکس کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ زیورات چونکہ استعمال کے لئے تیار کئے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسے کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، دیکھئے امام شافعیؒ نے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کر کے یہ حکم ثابت کیا ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زیورات (مقیس) اور استعمالی کپڑوں (مقیس علیہ) میں علت جامعہ ان دونوں کا استعمالی ہونا ہے، لہذا جب علت میں اشتراک ہے تو حکم میں بھی اشتراک ہوگا اور حکم زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے، احناف یہ فرماتے ہیں کہ اگر زیورات بمنزلہ استعمالی کپڑوں کے ہیں تو پھر تو ان زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جن کو مرد استعمال میں لاتے ہوں (مثلاً سونے کی انگوٹھی سونے کی چین وغیرہ) جیسا کہ مردوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہوتی، دیکھئے احناف نے معلل کے مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طریقہ پر استدلال کیا ہے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے اور معلل نے فرمایا کہ فرع یعنی مردوں کے زیورات اور اصل یعنی استعمالی کپڑوں میں فرق ہے کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اسی لئے وہ زیورات شرع کی نظر میں استعمالی بنے ہی نہیں برخلاف کپڑوں کے کہ ان کا استعمال حرام نہیں ہے، لہذا اصل اور فرع دونوں میں فرق ہے اور اسی فرق سے مردوں کے زیورات اور عورتوں کے زیورات میں بھی فرق ہو گیا کہ چونکہ عورتوں کے لئے زیورات کا استعمال حلال ہے تو ان کا استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا بھی صحیح ہے اور مردوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے ان کا استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا لہذا عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور مردوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی (یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے ورنہ احناف کے نزدیک مرد و عورت دونوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی)

اللغۃ الحُلِیُّ الحَلْیُ کی جمع البِذلۃ من الثیاب روزانہ کے استعمالی کپڑے، جمع بِذَلٌ۔

وَاَمَّا فَسَادُ الوَضْعِ فَالمُرَادُ بِهٖ اَنْ یَجْعَلَ العِلَّةَ وَصْفًا لَا یَلِیْقُ بِذٰلِكَ الحُكْمِ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ فِیْ

بِإِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ إِخْتِلَافُ الدِّيْنِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْإِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِي زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوْزُ لَهُ الْأَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ قُلْنَا فَوَصْفُ كَوْنِهِ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِي عَدَمِ الْجَوَازِ.

ترجمہ

اور بہرحال فساد وضع پس اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو **مثالہ الخ** فساد وضع کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شوافع کے اس قول میں ہے کہ دین ومذہب کا اختلاف نکاح پر واقع ہوا ہے لہٰذا یہ اختلاف نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہو جانا (کہ مرتد ہونا نکاح کو فاسد کر دیتا ہے) پس معلل نے اسلام کو زوال ملک نکاح کی علت قرار دیا ہے، ہم احناف نے کہا کہ اسلام ملکیت کے لئے محافظ ہونا معہود (معروف) ہے، لہٰذا اسلام (یعنی احد الزوجین کا اسلام لانا) زوال ملک میں موثر نہ ہوگا، **وکذلک** اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں فساد وضع کی مثال کی طرح) طول حرہ کے مسئلہ میں (شوافع کا یہ قول) کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو جو حرہ سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے باندی جائز نہ ہوگی (یعنی اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا) جیسا کہ اگر اس کے تحت یعنی اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو (کہ نکاح میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا) **قلنا الخ** ہم احناف نے کہا کہ اس شخص کا آزاد، قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضہ کرتا ہے پس وہ وصف (کونہ حرا قادرا) عدم جواز نکاح میں موثر نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے پانچویں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ اعتراض فساد وضع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی معلل کا یہ قیاس اصل وضع میں ہی فاسد ہوتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو مثلاً اگر شوہر بیوی کافر ہوں اور دونوں میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام لانے سے چونکہ زوجین کے درمیان اختلاف دین ہو گیا اور یہ اختلاف دین زوجین کے درمیان حالت نکاح پر واقع ہوا ہے یعنی نکاح پہلے سے تھا اور اختلاف دین اب اسلام لانے کی وجہ سے عمل میں آیا ہے لہٰذا یہ اختلاف دین جو اسلام لانے سے پیدا ہوا ہے زوجین کے مابین نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ اگر میاں بیوی دونوں مسلمان ہوں پھر کوئی ایک مرتد ہو جائے تو چونکہ زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے سے اختلاف دین ہو جاتا ہے لہٰذا نکاح فوراً فاسد ہو جائے گا، دیکھئے امام شافعیؒ نے فساد نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی زوجین میں کسی کا اسلام لانا جو فساد نکاح کے مناسب نہیں ہے کیونکہ اسلام تو ایک ایسا وصف ہے جو ملکیتوں اور حقوق کا محافظ ہوتا ہے نہ کہ ملکیتوں کو زائل کرنے والا لہٰذا اسلام لانا

زوال ملک میں موثر نہ ہوگا یعنی فساد نکاح کی نسبت احد الزوجین کے اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ احد الزوجین کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح برقرار رہے گا اور اگر زوجین میں سے دوسرے اسلام لانے سے انکار کر دے تو فساد نکاح کی نسبت اسلام لانے سے انکار کی طرف کی جائے گی و کذلک فی مسالۃ الخ اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جس طرح اگر کسی کے نکاح میں پہلے سے حرہ ہو تو اس کے لئے اب باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں حرہ کی توہین ہے دو دیکھئے امام شافعیؒ نے باندی سے عدم جواز نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی ناکح کا آزاد ہونا اور علی النکاح ہونا جو اس حکم کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی ناکح کا آزاد اور قادر علی النکاح ہونا جواز نکاح کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ عدم جواز کا، ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص آزاد بھی ہے نکاح اور وطی کی قدرت بھی رکھتا ہے تو اس وصف کے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے لئے نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدم جواز کا لہٰذا یہ وصف (کونہ حراً قادراً) عدم جواز نکاح میں موثر نہ ہوگا لہٰذا احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوافع کے نزدیک ناجائز۔

وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ اَلْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ

ترجمہ

اور بہرحال نقض تو جیسا کہ کہا جائے کہ وضو طہارت ہے لہٰذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم، ہم نے کہا کہ یہ حکم (وضو کے طہارت ہونے کی بنیاد پر اس کے لئے نیت شرط ہونا) کپڑا اور برتن کے دھونے سے ٹوٹ جائے گا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے چوتھے اعتراض کو بیان کر رہے ہیں یعنی نقض کو، نقض کا مطلب یہ ہے وھو وجود العلۃ وتخلف الحکم عنہ یعنی علت کے موجود ہوتے ہوئے حکم کا موجود نہ ہونا یعنی معترض خصم کی دلیل کو یہ کہہ کر باطل کر دے کہ جس چیز کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے وہ چیز علت بننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ بعض مواقع میں بعینہ وہی علت موجود ہے مگر حکم موجود نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وہ چیز علت ہی نہیں ہے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت ہے لہٰذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم طہارت ہے اور اس کے لئے بالاتفاق نیت شرط ہے یعنی وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں تو جیسے تیمم میں نیت ضروری ہوتی ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی کیونکہ جب علت یعنی طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی دونوں شریک ہوں گے اور حکم ان کے لئے نیت کا شرط ہونا ہے، ہم بطور نقض کے یہ کہتے ہیں کہ آپ کی یہ دلیل اس بات سے ٹوٹ جائے گی کہ دیکھو پاک کپڑا اور

ناپاک برتن کا دھونا بھی طہارت ہے مگر اس کے لئے نیت شرط نہیں ہے تو یہاں علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت کا شرط ہونا) موجود نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وضو کے اندر صرف اس بنا پر کہ وہ طہارت ہے اس کے لئے نیت ضروری ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ہر طہارت کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

اللغة: الأناء برتن جمع آنية جمع الجمع أوانٍ۔

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ كَالْغَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ۔

ترجمہ

اور بہرحال معارضہ تو جیسا کہ کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے لہٰذا اس کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا جیسا کہ غسل اعضاء (کہ اس میں تثلیث سنت ہے) ہم نے کہا کہ مسح رکن ہے پس مسح کو تین دفعہ کرنا مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ مسح موزہ اور مسح در تیمم (کہ وہ بھی رکن ہیں مگر ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے سوالات میں سے تیسرا اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ معارضہ ہے، معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ فهي أن يأتي السائل بدليل آخر ينفي حكم دليل المعلل یعنی سائل معلل کے مقابلے میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف حکم ثابت ہو جائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر مسح رکن ہے جیسا کہ ہاتھ پیر وغیرہ کا دھونا رکن ہے تو جس طرح ہاتھ پیر وغیرہ کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے اسی طرح سر کے مسح کو بھی تین بار کرنا مسنون ہوگا اور علت جامعہ دونوں کا رکن ہونا ہے، ہم احناف بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے جیسا کہ موزہ پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کا مسح کرنا رکن ہے لہٰذا جس طرح موزے کے مسح میں اور تیمم کے اندر مسح میں باوجود رکن ہونے کے تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی، دیکھئے احناف نے ایسی دلیل پیش کی ہے کہ جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہو گیا (یعنی مسح راس میں تثلیث کا مسنون نہ ہونا) نقض اور معارضہ میں فرق یہ ہے کہ نقض نفس دلیل کے بطلان کو ثابت کرتا ہے اور معارضہ صرف حکم کو منع کرتا ہے۔

نوٹ: مصنف نے فرق کا بیان نہیں کیا یعنی اجمال میں آٹھ اعتراض شمار کرائے تھے مگر مصنف نے صرف سات کی وضاحت کی اور فرق کو چھوڑ دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بیان اول عمدۃ الحواشی میں [illegible] میں گذر چکا ہے۔

اللغة: فيسن مضارع سنّ (ن) السنة طریقہ مقرر کرنا۔

فَصْلٌ الْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهِ وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَقْصِدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ

للوصول الی الماء بالادلاء فعلی هذا کل ما کان طریقا الی الحکم بواسطة یسمی سببا له شرعا ویسمی الواسطة علة، مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قید العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطیر والعبد.

ترجمہ

فصل، حکم (حکم شرعی) اپنے سبب کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطے کے ساتھ کسی شئی (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جیسے راستہ یعنی راستہ چلنے کے واسطے سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور (اسی طرح) رسی ڈول ڈالنے کے واسطے سے پانی تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے فعلی هذا الخ پس اس تقریر مذکور کی بناء پر ہر وہ چیز جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا نام سبب رکھا جاتا ہے اور واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے مثاله الخ سبب کی مثال اصطبل اور پنجرہ کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں (فتح، حل) میں سے ہر ایک ایسے واسطے کے ساتھ چوپایہ، غلام اور پرندہ کے تلف ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ چوپایہ، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے (اور وہ چوپایہ اور غلام کا بھاگ کر اور پرندہ کا اڑ کر جانا ہے اور تلف ہونا حکم ہے)

تشریح۔ جب مصنفؒ دلائل شرعی یعنی اصول اربعہ (قرآن وسنت واجماع وقیاس) کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب آپ حضرات یہ بات جان لیں کہ ان ادلہ اربعہ سے ثابت ہونے والا حکم کن کن چیزوں سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے گویا حکم تین چیزوں سے تعلق رکھتا ہے ۱ سبب ۲ علت ۳ شرط۔

عزیز طلبہ آپ حضرات ذہن حصر یاد کرنے کے بجائے ان تینوں کی علیحدہ علیحدہ تعریفات یاد کریں چنانچہ مصنفؒ نے سبب کی تعریف یہ کی ہے کہ سبب وہ امر ہے جو واسطے کے ساتھ کسی شئی یعنی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور اس واسطہ کو کہ جو سبب اور حکم کے درمیان ہوتا ہے علت کہتے ہیں، لہٰذا علت کی تعریف یہ ہوگی کہ علت وہ امر ہے کہ جو بلا واسطہ حکم تک پہنچائے (یعنی علت ہی حکم کا تقاضا ہوتا ہے اور علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے) اور شرط وہ امر ہے جس کے وجود پر حکم کا وجود موقوف ہو، سبب اور علت کی مثال دیتے ہوئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ جیسے راستہ چلنے کے واسطے سے منزل مقصود تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے مثلاً اگر کوئی شخص سڑک پر چل کر اپنے گھر جائے تو سڑک سبب ہے اور چلنا علت ہے اور گھر پہنچنا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے رسی میں ڈول باندھ کر کنوئیں میں ڈالدے تو رسی سبب ہے اور اس میں ڈول باندھ کر اس کو کنوئیں میں ڈالنا علت ہے اور پانی تک پہنچنا یعنی پانی حاصل کرنا مقصد (حکم) ہے لہٰذا ہر وہ چیز جو کسی واسطے کے ساتھ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو شرعاً سبب کہلائے گی اور اس واسطہ کو علت کہیں گے مثلاً اصطبل اور پنجرہ کے دروازہ کا کھولنا اسی طرح غلام کے ہاتھ پیر سے زنجیر کھولدینا ان کے فرار اور تلف ہونے کا سبب

ہے مگر بغیر واسطے کے نہیں بلکہ ایک واسطے کے ساتھ، اور وہ واسطہ وہ ہے جو خود چوپایہ اور پرندہ اور غلام کی جانب سے پایا گیا اور وہ ان کا از خود نکل کر بھاگ جانا ہے لہٰذا دروازہ کھولنا سبب ہے اور ان تینوں (دابہ، پرندہ، غلام) کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے اور تلف ہونا حکم ہے اور چونکہ حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آرہا ہے تو مذکورہ مثالوں میں بھی حکم یعنی دابہ، طیر اور غلام کے ضائع اور تلف ہونے کی نسبت ان کے از خود نکل کر بھاگ جانے کی طرف ہوگی یعنی یوں کہیں گے کہ ان تینوں کے تلف ہونے کی علت اور بنیاد ان کا از خود نکل کر بھاگ جانا ہے لہٰذا اصطبل اور پنجرہ کا دروازہ کھولنے والا اور اسی طرح غلام کی زنجیر کھولنے والا ضامن نقصان نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دابہ اور طیر دروازہ کھلنے کے بعد نہ نکلیں بلکہ اپنی جگہ قائم رہیں اسی طرح غلام زنجیر کھلنے کے بعد نہ بھاگے بلکہ اپنی جگہ قائم رہے۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ وَعَلَى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلَى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يَمْنَةً وَيَسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ۔

ترجمہ

اور جب سبب علت کے ساتھ جمع ہو جائے (یعنی جن صورتوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہیں) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جس وقت حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا متعذر ہو جائے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی وعلی ھذا الخ اور اسی بنا پر (یعنی جب سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اور جب علت کی طرف نسبت کرنا متعذر ہو تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوتی ہے) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص بچہ کو چھری دیدے اور وہ بچہ اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر ڈالے تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گر جائے اور اس کو زخمی کر دے تو بچے کے ہاتھ میں چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی چوپایہ پر بچہ کو سوار کیا اور بچے نے اس چوپایہ کو چلایا پس وہ چوپایہ دائیں بائیں کودنے لگا اور بچہ گر کر مر گیا تو وہ بچہ کو چوپایہ پر بٹھانے والا ضامن نہیں ہوگا ولو دل الخ اور اگر کسی آدمی نے کسی آدمی کی غیر کے مال پر رہنمائی کی (یعنی کسی آدمی نے چور کو مال غیر کا پتہ بتلا دیا) اور اس چور نے اس مال کو چرا لیا یا اس غیر کے نفس پر رہنمائی کی اور اس شخص نے اس غیر کو قتل کر دیا یا کسی قافلہ کی رہنمائی کی اور اس نے اس قافلہ والوں پر راستہ کو قطع کر دیا یعنی قافلہ والوں کو لوٹ لیا تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مودَع پر ضمان تو ضرور واجب ہوگا مگر اس پر اس اعتبار سے ضمان نہیں آتا کہ اس نے مالِ ودیعت پر چور کو اطلاع دی ہے بلکہ مودَع پر اس وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس حفاظت کو پامال کیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی امین کی یہ ذمہ داری تھی کہ امانت کے مال کی حفاظت کرتا اور اس میں کسی طرح کی کمی نہ کرتا مگر امین نے از خود اس حفاظت کو ترک کر دیا اور مالِ ودیعت پر تعدی کی کہ چور کو اس کا پتہ بتلا دیا لہٰذا اس تعدی کی بنا پر ضمان واجب ہوگا نہ کہ محض اس وجہ سے کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے، اسی طرح محرم شخص جس نے اپنے علاوہ کو شکار کا پتہ بتلایا اس پر محض اس وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے یعنی اس نے شکار پر رہنمائی کی ہے بلکہ اس وجہ سے ضمان واجب ہوا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے خلاف ایک امر ممنوع و محظور کا ارتکاب کیا ہے یعنی جس طرح خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا احرام کے ممنوعات میں سے ہیں اسی طرح بحالت احرام شکار پر رہنمائی کرنا بھی احرام کے ممنوعات میں سے ہے لہٰذا محرم پر ضمان کا واجب ہونا امر ممنوع و محظور کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے ہے نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے الا اَنَّ الجنایۃ الخ لیکن اتنی بات ملحوظ رہے کہ محرم کا شکار پر رہنمائی کرنا اگرچہ اس کے احرام کے محظورات و ممنوعات میں سے ہے اور اس محظور کا ارتکاب جنایت ہے لیکن یہ رہنمائی کرنا اس وقت جنایت بنے گا جبکہ وہ غیر محرم شخص حقیقتاً اس شکار کو مار ڈالے لہٰذا محض شکار پر رہنمائی کرنے سے محرم پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے لہٰذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے اس دلالت اور رہنمائی پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ محرم نے جو جنایت کی ہے یعنی شکار پر رہنمائی کر کے بظاہر جو جنایت کی ہے اس جنایت کا اثر زائل ہو جائے مثلاً شکار چھپ جائے اور مامون ہو جائے لہٰذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم پر محض رہنمائی کرنے کی بنا پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا جیسے کہ باب جراحت میں زخم کا مندمل ہو جانا یعنی اگر کسی شخص نے کسی کو زخم لگا دیا اور زخم بھر گیا تو زخم کے بھر جانے اور اچھا ہو جانے کے بعد زخمی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ زخم کے بھر جانے کے بعد وہ زخم گویا جنایت اور جرم نہیں رہتا بس بعینہ اسی طرح غیر محرم کے شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم کا شکار پر محض رہنمائی کرنا جنایت نہیں ہوگا۔

فائدہ: زخم دو قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل قدوری باب الجنایات میں دیکھی جا سکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے ایسا زخم لگایا جو جان لیوا ہو تو زخم لگانے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر زخم مہلک نہ ہو بلکہ زخم جلدی بھر گیا اور ٹھیک ہو گیا ہو تو اب زخم لگانے والے سے زخم کا ضمان اور تاوان نہیں لیا جائے گا بلکہ زخم لگانے والے کو تعزیر کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک عادل شخص اس پر جو جرمانہ واجب کرے وہی واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص پر دوائی اور ڈاکٹر کی فیس کا خرچ واجب ہوگا۔

وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ

السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهَا لَمَّا ثَبَتَتِ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَأَتْلَفَتْ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ، وَالشَّاهِدُ إِذَا أَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالًا ثُمَّ ظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ ضَمِنَ لِأَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ.

ترجمہ

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی اسی سبب کی طرف نسبت کی جائے گی اور اس کی مثال (یعنی سبب کے علت کے معنی میں ہونے کی مثال) اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو پس سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوئی تو سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا لہٰذا حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا ولهذا الخ اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکا دیا پس اس جانور نے کسی شیٔ کو تلف کر دیا تو ہنکانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال تلف کر دیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہوگا اس لئے کہ جانور کا چلنا اس کو ہنکانے اور چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا اس لئے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی شہادت کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترکِ قضاء کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہو گیا بمنزلہ چوپائے کے (کہ وہ چلنے پر مجبور ہے) ہانکنے والے کے فعل سے۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، اب یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا حکم اسی سبب بمعنی العلت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جہاں علت سبب سے پیدا ہوئی ہو لہٰذا یہ سبب علت کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب علت سبب سے پیدا ہوئی تو سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا یعنی یہ سبب اس رتبہ کا ہے کہ ایک علت اس سے پیدا ہوتی ہے لہٰذا یہ سبب علت کی علت ہے چنانچہ حکم اسی سبب (جو علۃ العلۃ کے معنی میں ہے) کی طرف منسوب ہوگا۔ لہٰذا اسی وجہ سے یعنی سبب بمعنی العلت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ سے، ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکایا اور جانور نے اپنے سینگ سے مار کر یا اپنے پیر سے روند کر کسی شیٔ کو تلف کر دیا تو اس شیٔ کے نقصان کا ضامن سائق یعنی جانور کو ہنکانے والا ہوگا اسی طرح اگر گواہوں نے اپنی جھوٹی گواہی کے ذریعہ کسی کے مال کو تلف کر دیا تو تلف مال کے ضامن گواہ لوگ ہوں گے مثلاً عمرو نے زید پر یہ دعوی کیا کہ اس نے مجھ سے پانچ سو روپیے لئے ہیں چنانچہ گواہوں نے یہ گواہی دی کہ واقعۃً زید نے عمرو سے پانچ سو روپیے لئے ہیں، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کے بظاہر حق ہونے کی وجہ

سے زید کو حکم دیدیا کہ عمرو کے پانچ سو روپیہ ادا کرے، پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اور زید کے ذمہ عمرو کی کوئی رقم نہیں تھی، دیکھئے قاضی صاحب نے اپنے فیصلے کے ذریعہ زید سے جو رقم عمرو کو دلوائی ہے وہ بالکل تلف ہو گئی کیونکہ گواہوں کے اپنی گواہی سے رجوع کر لینے کے بعد گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان گواہوں پر آئے گا۔ مصنف دونوں مسئلوں میں سبب کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لان سیر الدابۃ الیہ یعنی جانور کو ہنکانے کی وجہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو اگرچہ ہنکانا تلف مال کا سبب ہے اور جانور کا چلنا علت ہے مگر جانور کا چلنا اس کو چلانے اور ہنکانے سے پیدا ہوا ہے لہذا حکم کی نسبت یعنی تلف مال کی نسبت اسی سبب بمعنی العلۃ کی طرف ہو گی یعنی جانور کو ہنکانے کی طرف اور تلف مال کا تاوان جانور کو ہنکانے والے پر ہی آئے گا اسی طرح قاضی کے فیصلے سے جو مال تلف ہوا ہے تو قاضی کے اس فیصلہ کی نسبت شہادت کی طرف ہو گی کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل شخص کی گواہی کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں اور قاضی کو ترک قضاء کی گنجائش ہی نہیں ہے تو اگرچہ مدعی علیہ کا مال تلف ہونے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے اور سبب گواہوں کی گواہی ہے مگر یہ علت اسی سبب سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ گواہی مہیا ہو جانے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں جیسا کہ جانور ہنکانے کے بعد چلنے پر مجبور ہے، لہذا مدعی علیہ کے تلف مال کی نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف ہو گی یعنی گواہی کی طرف اور گواہ حضرات ہی اس مال کے ضامن ہوں گے یعنی دعویٰ کے بقدر مال گواہوں سے لیکر مدعی علیہ کو دلوایا جائے گا جیسا کہ ائمہ احناف حضرات اسی طرح کی تصریح کرتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں پر ضمان واجب نہ ہو گا کیونکہ گواہ تلف مال کے سبب ہیں اور قاضی مباشر ہے تو مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہ ہو گا۔ الجواب: یہاں قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور اور مضطر ہے۔

نوٹ: مدعی کو دیا ہوا مال اس سے واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ دو گواہوں کی وجہ سے عمل میں آیا ہے اگرچہ وہ گواہ جھوٹے تھے۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلَى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ اعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْيِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْيِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يَقْصِدُ بِهِ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْاِفْطَارِ وَالْقَصْرِ

ترجمہ

پھر کبھی اصل علت کی حقیقت پر مطلع ہونے کے متعذر ہونے کے وقت مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو وصف کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور اس تعذر کی وجہ سے اصل علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو سبب پر دائر کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال (سبب کو علت کے قائم مقام کرنے کی مثال) شرعیات یعنی شرعی مسائل میں نوم کامل ہے (یعنی ایسی گہری نیند جو استرخاء مفاصل کی حد تک پہنچ جائے) کیونکہ جب نوم کامل کو (نقض طہارت کے مسئلہ میں) حدث یعنی خروج ریح کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا اور اب انتقاض طہارت کا حکم نیند پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی مثلاً نوم کے حدث کے قائم مقام ہونے کی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا پس حکم یعنی تکمیل مہر و عدت لازم ہونے کے حق میں خلوت صحیحہ پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنانے کی طرح سفر کو جب رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا تو اصل مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور حکم (قصر صلوٰۃ وافطار صوم) نفس سفر پر دائر کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر بادشاہ اپنی مملکت کے اطراف میں چکر لگائے اس حال میں کہ بادشاہ اس مسافت سے بقدر سفر کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے افطار صوم اور قصر صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہوگی۔

تشریح: یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب اصل علت پر مطلع ہونا متعذر ہو تو مکلف آدمی پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو وصف کے قائم مقام بنا کر حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا جاتا ہے اور اصل علت کا اعتبار کرنا ساقط ہو جاتا ہے مثلاً نوم کامل حدث یعنی خروج ریح کے قائم مقام ہے یعنی وضو ٹوٹنے کی اصل علت حدث یعنی خروج ریح ہے مگر سونے والے کو اس علت پر مطلع ہونا متعذر ہے، اور نیند وضو ٹوٹنے کا سبب ہے کیونکہ نیند کی حالت میں اعضاء ڈھیلے پڑ جانے کی وجہ سے پیچھے کی راہ سے کسی چیز کے خارج ہونے کا احتمال رہتا ہے لہذا گہری نیند جو انتقاض طہارت کا سبب ہے حدث کے قائم مقام ہوگی اور اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

وکذلک الخلوۃ الصحیحۃ الخ اسی طرح لزوم مہر اور لزوم عدت کی اصل علت وطی ہے مگر زوجین کے غیر کا وطی پر مطلع ہونا متعذر ہے تو لزوم مہر اور لزوم عدت کے سبب یعنی خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا یعنی زوجین کے درمیان اگر ایسی تنہائی ہو جائے جس میں وطی سے کوئی مانع نہ ہو نہ مانع شرعی ہو جیسے عورت کا روزہ دار ہونا نہ مانع حسی ہو جیسے عورت کا مریضہ ہونا نہ مانع طبعی ہو جیسے عورت کا حائضہ ہونا (حیض مانع طبعی اور شرعی دونوں ہے) تو شوہر پر مکمل مہر لازم ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت پر عدت لازم ہوگی لہذا جب خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اب حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا لہذا نفس الامر میں وطی متحقق ہو یا نہ ہو حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا یعنی شوہر پر محض خلوت صحیحہ ہو جانے پر مکمل مہر لازم ہوگا اور خلوت صحیحہ کے بعد اگر شوہر نے عورت کو طلاق دے دی تو عورت پر عدت گذارنا لازم ہوگا **وکذلک السفر الخ** اسی طرح مسافت شرعیہ کا سفر کرنے پر رخصت ملتی ہے یعنی روزہ رمضان کو ترک کرنے کے بعد

میں قضاء کرنا اور نماز میں قصر کرنا، تو اس رخصت کی اصل علت مشقت ہے کہ سفر میں مشقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہذا شریعت کی جانب سے اس کو افطار صوم اور قصر صلوۃ کے حق میں رخصت حاصل ہو جاتی ہے یعنی مسافر کے لئے افطار صوم جائز اور قصر صلوۃ واجب ہو جاتا ہے مگر چونکہ مشقت پر مطلع ہونا دشوار ہے یعنی یہ پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ کس مسافر کو مشقت ہوری ہے اور کس کو نہیں کیوں کہ لوگوں کے احوال اور مزاج جدا جدا ہوتے ہیں تو سبب رخصت یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے لہذا اب حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار یعنی افطار صوم اور قصر صلوۃ کا مدار نفس سفر پر ہوگا خواہ وہ مسافر کو مشقت ہو یا نہ ہو لہذا اگر کوئی بادشاہ اپنی حدود سلطنت میں مقدار سفر کی مسافت کے ارادہ سے نہایت آرام و آسائش کے ساتھ دورہ کرے تو اس کے لئے بھی روزہ کو افطار کرنے اور نماز کو قصر کرنے کے سلسلہ میں رخصت حاصل ہوگی، حالانکہ بادشاہ کو اپنے سفر میں کسی طرح کی مشقت نہیں ہے دیکھئے اگر مشقت پر رخصت کا مدار ہوتا تو بادشاہ کو رخصت افطار و قصر صلوۃ کی ہرگز اجازت نہ ہوتی۔

وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِيْنِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِيْنُ يُنَافِي وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ فَاِنَّ الْكَفَّارَةَ اِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهٖ يَنْتَهِي الْيَمِيْنُ وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا وَاِنَّهٗ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْحُكْمَ اِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا ـ

ترجمہ

اور کبھی غیر سبب کا نام مجازاً سبب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حنث (قسم توڑنے) کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث سے یمین ختم ہو جاتی ہے، اور اسی طرح (یمین کی طرح) حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق کہ اس تعلیق کا مجازاً سبب نام رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلیق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق ان دونوں (تعلیق اور حکم) کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ کفارۃ الیمین کہا جاتا ہے حالانکہ یمین درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا ہے جب کہ یمین وجوب کفارہ کا منافی ہے کیونکہ جب تک یمین باقی رہتی ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جب قسم ٹوٹ کر ختم ہو جاتی ہے اور حنث ثابت ہو جاتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اور اسی کا

وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب (مثلاً اقم الصلوٰۃ) وجوب اداء کو ثابت کرنے والا اور بندہ کو بتلانے والا ہے کہ نفسِ وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے (اور وہ وقت ہے) وھٰذا الخ اور یہ (یعنی یہ بات کہ وجوب ادا امر سے ثابت ہوتا ہے اور نفسِ وجوب سبب سے) ہمارے قول اَدِّ ثمنَ المبیع وادِّ نفقۃَ المنکوحۃ کی طرح ہے اور یہاں (یعنی نماز میں) دخولِ وقت کے علاوہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بندہ کو نفسِ وجوب بتلادے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفسِ وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے ولانّ الخ (یہ اس بات کی دلیل ثانی ہے کہ وقت نماز کا سبب ہے یعنی وقت سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے) اور اس لئے کہ نفسِ وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا ہے مثلاً سونے والا آدمی اور بے ہوش آدمی (جو ایک رات دن سے زائد بے ہوش نہ ہو) اور وقت سے پہلے وجوب ہوتا نہیں لہٰذا وجوب (نفسِ وجوب) دخولِ وقت سے ثابت ہوگا وبھذا ظھر الخ اور اس سے (کہ نفسِ وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے) یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول وجوب کا سبب ہے (نہ کہ کل وقت)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ جو ادلہ اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور احکام کے اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجوب ہماری عقلوں سے مخفی ہے یعنی احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ ہیں مگر ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اوپر کونسا حکم کب واجب کرتے ہیں لہٰذا ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوبِ حکم کو پہچان نے اور اس حکم کو بجالائے، چنانچہ اسی مجبوری کی وجہ سے کہ وجوب ہم سے مخفی ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کردی جاتی ہے، لہٰذا کہا جاتا ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اسی بناء پر صلوٰۃ الظہر وغیرہ بولا جاتا ہے مگر واضح رہے کہ وقت نفسِ وجوب کا سبب ہے اور نفسِ وجوب کا مطلب ذہنی طریقے سے ذمہ داری کا واجب ہونا ہے اور پھر وجوبِ اداء کے لئے اللہ کی جانب سے خطاب متوجہ ہوتا ہے اور وجوبِ اداء کا مطلب فعل کو عدم سے وجود میں لانا ہے لہٰذا دو چیزیں الگ الگ ہیں ملا نفسِ وجوب ملا وجوبِ اداء اور اس کی تفصیل ماقبل میں بھی گذر چکی ہے بدلیل انّ الخطاب الخ اب یہاں سے مصنفؒ اپنے قول نسبۃ وجوب الصلوٰۃ الی الوقت کی دو دلیلیں بیان کررہے ہیں پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کو ادا کرنے اور بجالانے کا خطاب مثلاً اقم الصلوٰۃ وغیرہ دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت شروع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور یہی خطاب وجوبِ اداء کو ثابت کرتا ہے اور بندہ کو یہ بتلا دیتا ہے کہ تیرے اوپر نفسِ وجوب اس خطاب سے پہلے ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت کے علاوہ پہلے ایسی کوئی چیز گذری نہیں جو بندہ کو نفسِ وجوب کی خبر دیدے معلوم ہوا کہ بس وقت ہی ایسی چیز ہے جس سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے لہٰذا دخولِ وقت سے نفسِ وجوب اور خطاب باری تعالیٰ سے وجوبِ اداء ثابت ہوگا جیسے مشتری سے کہا جائے اَدِّ ثمنَ المبیع مبیع کا ثمن ادا کر کہ مشتری پر ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِّ ثمنَ المبیع اسی طرح شوہر پر نفقہ کا نفسِ وجوب نکاح سے ثابت ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِّ نفقۃَ المنکوحۃ ولانّ الوجوب الخ یہاں مصنفؒ

اپنے قول فسبب وجوب الصلوٰۃ الوقت کی دلیل ثانی بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت ہی ہے کیونکہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ خطاب کو سمجھنے کی نہیں ہیں جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہو سکتا تو آخر کون سی ایسی چیز ہے جس سے نائم اور مغمیٰ علیہ پر نفس وجوب ثابت ہوا اس لئے کہنا پڑے گا کہ وقت ہی سے نفس وجوب ثابت ہوا ہے۔ اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کل وقت سبب ہے یا جزء اول تو مصنف فرماتے ہیں کہ نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے نہ کہ کل وقت کیونکہ اگر کل وقت کو سبب مانا جائے تو پھر نماز کی ادائیگی کل وقت کے گذرنے کے بعد متحقق ہوگی اور ظاہر ہے کہ اگر نماز کل وقت گذرنے کے بعد ادا کیا گیا تو نماز ادا نہیں رہے گی بلکہ قضا بن جائے گی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نُفَسَاءَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيعُ صُوَرِ حُدُوثِ الْأَهْلِيَّةِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِأَنْ يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نِفَاسٌ أَوْ جُنُونٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيمًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ۔

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہوتا ہے) دو طریقے ہیں (یعنی جزء اول کے علاوہ وقت کے باقی اجزاء کے سبب ہونے کے متعلق دو طریقے ہیں) ان دونوں میں سے ایک طریقہ سببیت کا جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہونا ہے جب کہ مکلف نے نماز کو جزء اول میں ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جزء رابع کی طرف (سببیت کو منتقل ہونا ہے) یہاں تک کہ وہ سببیت وقت کے آخری جزء تک پہنچ جائے، پس وجوب اسی وقت میں (وقت کے آخری جزء میں) ٹھہر جائے گا اور اس جزء آخر میں بندۂ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جزء آخر کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا وبیان الخ اور اس جزء آخر میں بندے کے حال کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا (اور) اس جزء آخر میں بالغ ہو گیا یا بندہ اول وقت میں کافر تھا (اور) اس جزء آخر میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی (اور) اس جزء آخر میں پاک ہو گئی تو

نماز واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں، اور اس کے برعکس وضاحت یا یہ صورت ہے کہ اس جزء آخر میں حیض یا نفاس یا ایک رات دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنون، یا دراز ہونے والی بے ہوشی عارض ہو جائے تو اس مکلف سے نماز ساقط ہو جائے گی ولو کان الخ اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو (اور) آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ بندہ چار رکعت نماز پڑھے گا (یعنی قصر نہیں کرے گا) اور اگر وہ بندہ اول وقت میں مقیم ہو (اور) آخر وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت نماز پڑھے گا۔

تشـــریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے کیونکہ اس جزء کے جملہ اجزاء سے مقدم ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی مزاحم بھی نہیں ہے تو اب باقی اجزاء کے سبب ہونے کے سلسلہ میں دو طریقے ہیں پہلے طریقہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وقت کے جزء اول میں نماز نہیں پڑھی گئی تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی نماز کے نفس وجوب کا سبب جزء ثانی ہوگا پھر اگر جزء ثانی کے اندر بھی نماز نہ پڑھی گئی تو اب نماز کے نفس وجوب کا سبب جزء ثالث ہوگا علیٰ ہذا القیاس سببیت منتقل ہوتے ہوتے وقت کے آخری جزء پر جا کر ٹھہر جائے گی کیونکہ اس کے بعد سببیت کے منتقل ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی، اور اسی جزء آخر کو نماز کا سبب وجوب قرار دیا جائے گا گویا وجوب اس آخری جزء پر مستقر ہو جائے گا اور اسی آخری جزء میں بندہ کی حالت کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور خود اس وقت کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

وہاں اعتبار حال العبد الخ وقت کے آخری جزء میں بندہ کی حالت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اول وقت میں بچہ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا یا کوئی عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو چونکہ اس آخر وقت میں بندہ شریعت کا مکلف اور صاحب اہلیت ہے تو اس پر نماز واجب ہوگی اور اسی ضابطہ پر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کا یہی حکم ہوگا کہ اگر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت ہے تو اس پر احکام بھی واجب ہوں گے ورنہ نہیں چنانچہ اس کے برعکس یہ صورت ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی عورت پاک ہے مگر آخر وقت میں حیض یا نفاس آ گیا یا کسی شخص کو ایک دن رات سے زیادہ ٹھہرنے والا جنون یا بے ہوشی عارض ہو جائے تو چونکہ آخر وقت میں اس بندہ میں احکام کو بجا لانے کی اہلیت نہیں ہے لہٰذا اس بندہ سے نماز ساقط ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور نماز نہ پڑھ سکا ہو اور آخر وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو چار رکعت نماز پڑھے گا یعنی قصر نہیں کرے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعت نماز پڑھے گا یعنی نماز میں قصر کرے گا۔

فائدہ: جنون ایک آفت ہے جو عقل کو مسلوب کر دیتی ہے برخلاف اغماء کے کہ اس میں اعضاء کمزور ہو جاتے ہیں اور عقل درست رہتی ہے مگر مستور ہو جاتی ہے، اگر اغماء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو وہ نیند کے ساتھ لاحق ہے یعنی نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا اور اگر ایک دن رات سے زیادہ ہے تو وہ جنون کے ساتھ لاحق ہے کہ نماز ساقط ہو جائے گی۔

الحاق چونکہ بعید ہے اور جاتا رہا ہے اس لئے صوم کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا نہ کہ زکوۃ کے سقوط میں۔

اللغة: نُقَصاء جمع نواقص ونقصانات۔

وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَمِثَالُهٗ فِيْمَا يُقَالُ اِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذٰلِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُهٗ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهٗ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهٗ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ۔

ترجمہ

اور اس جزء (وقت کا جزء آخر) کی صفت (حالت) کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ جزء آخر اگر کامل ہو تو وظیفہ یعنی نماز وقتیہ ذمہ میں کامل ثابت ہوئی پھر بندہ اس وظیفہ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اور اس کی مثال (یعنی وظیفہ کے ذمہ میں کامل فرض ہونے اور ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہ نکلنے کی مثال) اس قول میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں وقت کا آخری جزء کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد ہوتا ہے اور یہ فساد وقت کے نکل جانے کے بعد ہے پس واجب (نماز فجر) صفت کمال کے ساتھ (ذمہ میں) ثابت ہوگا لہذا جب دوران نماز آفتاب نکل آئے تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ اب مصلی کو نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے ساتھ (حالانکہ نماز کامل واجب ہوئی تھی اس لئے نماز باطل ہی ہو جائے گی) ولو کان الخ اور اگر وہ جزء (یعنی جزء آخر جو نماز کا سبب وجوب ہے) ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں، پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ (یعنی عصر کا آخر وقت) سورج کے سرخ ہو جانے کا وقت ہے اور وقت اس وقت (احمرار شمس کے وقت) فاسد ہے پس وظیفہ یعنی نماز وقتیہ (ذمہ میں) صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی۔ اسی وجہ سے احمرار شمس کے وقت وقت کے فاسد ہونے کے باوجود جواز کا (یعنی عصر کی نماز کے جواز کا) قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح: اس سے قبل مصنف نے بیان کیا تھا کہ اگر مکلف آدمی وقت کے جزء اول میں نماز نہ پڑھے گا تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں بھی نماز نہ پڑھے گا تو سببیت جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس وقت کا آخری جزء نماز کے لئے وجوب کا سبب قرار دے دیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندہ کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کا بیان گزر چکا، اور اس جزء آخر کی صفت کا بھی اعتبار ہوگا جس کی تفصیل یہ

ہے کہ اگر وقت کا آخری جزء کامل وقت ہے تو وظیفہ یعنی نماز وقتیہ بھی مکلف پر کامل ہی واجب ہوگی لہٰذا بندہ اس فریضہ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اس کو ناقص طریقے سے ادا کرنا ہے حالانکہ وہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل وقت ہے لہٰذا واجب یعنی نماز فجر ذمہ میں صفت کمال کے ساتھ واجب ہوئی اور سورج کے طلوع ہو جانے سے چونکہ وقت فاسد ہو جاتا ہے تو اگر دوران نماز سورج طلوع ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ اب نمازی کیلئے بغیر صفت نقصان کے نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی ولو کان الخ اور اگر وقت کا آخری جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت ناقص ہے کیونکہ وہ وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور اس وقت کفار سورج کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد وقت ہے تو اگر کسی شخص نے اس وقت تک عصر کی نماز نہ پڑھی ہو تو یہی آخری وقت اس کے حق میں نماز عصر کے نفس وجوب کا سبب ہوگا لہٰذا بندہ کے ذمہ میں یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوگی تو اگر کسی نے اسی مکروہ اور فاسد وقت میں نماز پڑھنی شروع کی اور دوران نماز سورج غروب ہو گیا ہو تو باوجود فساد وقت کے نماز کے پورا ہونے کا قائل ہونا پڑے گا کیونکہ یہ نماز مکلف پر وقت کے ناقص ہونے کی بناء پر ناقص ہی واجب ہوئی تھی اور اس نے ناقص ہی ادا کر دی لہٰذا کوئی حرج نہیں ہے اور یہ بات کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت ناقص وقت کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع اور غروب ہوتا ہے اس لئے تم اس وقت سجدہ نہ کرو کیونکہ شیطان یہ سمجھتا ہے کہ یہ میری عبادت کر رہے ہیں۔

وَالطَّرِيقُ الثَّانِي اَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْاِنْتِقَالِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِي بَابِ الْخُصُوْمَاتِ.

ترجمہ

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ منتقل ہونے کے طریقے پر (یعنی یہ نہیں کہ سببیت کو ایک جزء سے دوسرے اور تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے) کیونکہ اس قول کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے (یعنی ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے) واجب (مثلاً نماز) کا دوچند ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے بعینہٖ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا ہے پس یہ (ہر جزء کا مستقل طور پر سبب ہونا) علت کے مترادف ہونے (چند علتیں ایک جیسی ہونا) اور باب خصومات میں گواہوں کے کثیر ہونے کے قبیل سے ہے۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے وقت کے جزء اول کے علاوہ باقی اجزاء کی سببیت کے سلسلہ میں ثم بعد ذلک طریقان ارشاد فرمایا تھا، جن میں ایک طریقہ کا بیان تو گذر چکا ہے کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے پھر بندہ اگر جزء اول میں نماز نہ پڑھ سکا تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی علی ھذا القیاس سببیت دوسرے جزء سے تیسرے جزء کی طرف اور تیسرے جزء سے چوتھے جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی اب یہاں سے مصنفؒ دوسرا طریقہ بیان کر رہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب مانا جائے یہ نہیں کہ سببیت کو ایک جزء سے دیگر اجزاء کی طرف منتقل کیا جائے کیونکہ سببیت کو ایک جزء سے دوسرے اجزاء کی طرف منتقل ہونے کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی طرف سے ثابت تھی مثلاً دیگر اجزاء کی طرح جزء اول کی سببیت شریعت کی نظر میں مسلم ہے اب اگر ہم سببیت کو جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل کریں تو جزء اول کی سببیت باطل ہو گی اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے جزء میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو جزء ثانی سے سببیت کو تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ دوسرے جزء کی سببیت باطل ہو گی حالانکہ اس جزء کے سبب ہونے کو شریعت نے ثابت کیا ہے لہٰذا مصنفؒ نے ایک دوسرا طریقہ بیان کیا ہے کہ وقت کا ہر جزء مستقل طور پر سبب قرار دیا جائے مگر اب ایک اشکال ہو گا کہ جب ہر جزء علیحدہ علیحدہ سبب ہے تو جتنے وقت کے اجزاء ہوں گے اتنی ہی نمازیں واجب ہوں گی مثلاً اگر وقت کے پانچ اجزاء ہیں تو ایک وقت میں پانچ نماز واجب ہونی چاہئے تو مصنفؒ نے اس اشکال کا اپنے قول ولا یلزم علی ھذا تضاعف الواجب سے جواب دیا ہے کہ وقت کے ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے تضاعف واجب یعنی واجب کا چند گنا اور متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے جس واجب کو ثابت کیا ہے جزء اول نے بھی اسی واجب کو ثابت کیا ہے علیحدہ علیحدہ واجب کو ثابت نہیں کیا کہ واجبات کی کثرت اور تعدد لازم آئے لہٰذا ایک واجب کے لئے وقت کے چند اجزاء کا مستقلاً سبب ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دعویٰ کی ایک علت ہونے کے بجائے کثیر علتیں ہوں کہ علتوں کے کثیر ہونے سے دعویٰ کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح ایک مقدمے کے اگر بے شمار گواہ موجود ہوں تو گواہوں کے کثیر ہونے سے مقدمات کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا اسی طرح ایک واجب کے لئے وقت کے کل اجزاء کے علیحدہ علیحدہ سبب ہونے سے واجب کا کثیر اور مضاعف ہونا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک وقت میں ایک ہی نماز ذمہ میں واجب ہو گی۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَاِضَافَةِ الصَّوْمِ اِلَيْهِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِيْ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْدِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْاَدَاءِ

ترجمہ

اور روزہ کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کا آنا ہے خطاب کے ماہ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہونے اور

صوم کی شہر رمضان کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے (مثلاً بولتے ہیں صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ) اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو حقیقتاً یا حکماً نامی ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے ادائے زکوٰۃ کے سلسلہ میں جلدی کرنا (یعنی مالک نصاب ہونے کے بعد اور حولانِ حول سے پہلے) جائز ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں نماز کے نفسِ وجوب کے سبب کو بیان کیا تھا اب یہاں سے روزۂ رمضان کے سببِ وجوب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صوم کا سبب شہود شہر یعنی ماہِ رمضان کا حاضر ہونا ہے، مصنفؒ نے اس بات کی دو دلیلیں بیان کی ہیں، پہلی دلیل تو یہ ہے کہ ادائے صوم کا خطاب شہود شہر یعنی ماہِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہوتا ہے چنانچہ قول باری ہے فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ معلوم ہوا کہ شہودِ شہر صوم کے نفسِ وجوب کا سبب ہے اور خطاب باری تعالیٰ کا متوجہ ہونا وجوبِ اداء کے لئے ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شہر رمضان کی طرف صوم کی اضافت کی جاتی ہے چنانچہ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ بولا جاتا ہے اور اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ اپنے مضاف کا سبب ہو لہٰذا صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ میں شہر رمضان سبب ہے اور مضاف یعنی صوم مسبب ہے وسببُ وجوبِ الزکوٰۃ الخ اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال حقیقتاً نامی ہو جیسے مال تجارت یا حکماً نامی ہو جیسے سونا، چاندی کہ یہ اصل مال ہیں اور ان کے ذریعہ مال کے اندر نماء اور بڑھوتری ہر وقت ممکن ہے لہٰذا اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہے تو چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود ہے اس لئے ادائے زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے یعنی اگرچہ ادائے زکوٰۃ کی شرط حولانِ حول ہے لیکن اگر کوئی شخص حولانِ حول سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا چاہے تو اس کے لئے زکوٰۃ دینا جائز ہے کیونکہ وہ مالکِ نصاب ہے اور مالکِ نصاب ہونا ہی وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے لہٰذا وجودِ سبب کے اعتبار سے یعنی سبب متحقق ہونے کے اعتبار سے ادائے زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ اِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِي الْعُمْرِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْاِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ اَدَاءَ الزَّكٰوةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ.

ترجمہ

اور حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہونے اور وظیفہ (حج) کے عمر بھر میں مکرر نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی بناء پر (کہ وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ ہے) اگر کسی شخص نے وجودِ استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو سبب موجود ہونے کی وجہ سے یہ حج، حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا وبہ فارق الخ اور اسی سے (یعنی وہ حج جو قبل الاستطاعت کیا گیا ہو اس حج کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام ہونے سے) قبل نصاب متحقق

ہونے سے پہلے زکوۃ ادا کرنے سے جدا ہو گیا سبب موجود نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی مالک نصاب ہونے سے پہلے وجوب زکوۃ کا سبب معدوم ہے موجود نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حج واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اور وقت اور استطاعت اس کے لئے محض شرط ہیں اور حج کا سبب بیت اللہ ہونے کو ہم نے دو طریقوں سے پہچانا ۱ لفظ حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہوتی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا ۲ عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوتا ہے مکرر نہیں ہوتا خواہ حاجی کو بار بار حج کی استطاعت حاصل ہو کیونکہ بیت اللہ ایک ہے نہ کہ مکرر، لہذا معلوم ہوا کہ حج فرض ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے استطاعت حاصل ہونے سے پہلے حج کر لیا مثلاً قرض وغیرہ لیکر حج کر لیا اور بعد میں استطاعت حاصل ہوئی تو استطاعت سے پہلے کیا ہوا حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس پر دوسرا حج کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت حج کیا تھا اس وقت سبب حج موجود تھا یعنی بیت اللہ لہذا وہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے وجود نصاب سے پہلے زکوۃ ادا کر دی تو وہ ادا نہ ہوگی کیونکہ وجوب زکوۃ کا سبب موجود نہیں ہے یعنی مالک نصاب ہونا لہذا قبل الاستطاعت حج اور قبل وجود النصاب ادائے زکوۃ میں فرق ہو گیا کہ قبل الاستطاعت حج کرنا تو درست ہے کیونکہ اس کا سبب ہر وقت موجود ہے یعنی بیت اللہ مگر قبل وجود النصاب زکوۃ ادا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا سبب موجود نہیں ہے اور عبادت کا وجوب ثابت ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِيُّ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِيُّ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ۔

ترجمہ

اور صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب وہ سر ہے جس کا آدمی خرچ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ آدمی ولایت یعنی سرپرستی کرتا ہے اور اسی سبب (سر موجود ہونا) کے اعتبار سے تعجیل جائز ہے حتی کہ یوم الفطر سے پہلے صدقۃ الفطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں (یعنی عشر اسی وقت واجب ہوگا جبکہ زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہو) اور خراج واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہوں

بھی دو زمینیں حکماً نامی ہیں اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز واجب ہے اور اس پر وضو واجب نہیں ہے جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا وجوب وضو کے لئے شرط ہے اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی روایت کیا گیا ہے (یعنی وجوب وضو کا سبب حدث یعنی بے وضو ہونا ہے) اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔

تشریح: احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب کسی ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں یا اس شخص کے زیر کفالت ایسے افراد کا موجود ہونا ہے جن کے خرچ کا ذمہ دار وہی شخص ہوتا ہے لہٰذا جب وجوب صدقۃ الفطر کا سبب اولاد یا غلاموں وغیرہ کا وجود ہے تو جب عید الفطر سے پہلے یہ سبب موجود ہے تو صدقۃ الفطر کا عید کے دن سے پہلے ادا کرنا بھی جائز ہوگا کیونکہ سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے اور اس کا تفصیلی بیان مع دلائل کے ماقبل الاسولۃ المتوجھۃ الخ کے بیان میں گذر چکا ہے، اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقۃً وواقعۃً پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں لہٰذا اگر نفس الامر میں زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں یعنی اگر کاشتکار نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا اور اس سے پیداوار حاصل نہیں کی تو اس زمین میں عشر واجب نہ ہوگا اور خراج کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے یعنی خراج واجب ہونے کا سبب محض زمین کا قابل کاشت ہونا ہے، اور زمین کا قابل کاشت ہونا ہی اس زمین کا حکماً نامی ہونا ہے لہٰذا زمین سے حقیقۃً اور نفس الامر میں پیداوار حاصل ہونا وجوب خراج کے لئے ضروری نہیں ہے بس زمین کا قابل کاشت ہونا کافی ہے یعنی اس زمین میں کاشت ہوسکتی ہو لہٰذا اگر کسی شخص نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا تب بھی اس زمین میں خراج واجب ہوگا اب آپ حضرات نے عشر اور خراج میں فرق محسوس کرلیا ہوگا کہ عشر کے لئے زمین کا حقیقۃً نامی ہونا ضروری ہے اور خراج کے لئے زمین کا حکماً نامی ہونا کافی ہے لہٰذا اگر زمین سے پیداوار بھی حاصل نہ ہوئی ہو تب بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ خراج میں عقوبت اور سزا کے معنی ہیں اسی بناء پر خراج ابتداءً کفار پر واجب ہوتا ہے اور یہ کفار کے حال کے زیادہ مناسب ہے کہ کاشت نہ ہونے کی صورت میں بھی ان پر خراج واجب ہو کیونکہ انہوں نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا اور وہ امور دنیویہ میں مشغول ہو گئے۔

نوٹ: اگر خراجی زمین کی کھیتی کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوگئی مثلاً پانی بند ہوگیا یا پانی کثیر مقدار میں بہہ گیا یا آگ وغیرہ لگ گئی تو ان صورتوں میں اس زمین پر خراج واجب نہ ہوگا اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے، یہی وجہ ہے کہ وضو اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً مجنون یا حائضہ وغیرہ تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب نماز ہے چنانچہ جمہور علماء کا یہی مذہب ہے اور بعض حضرات کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے یعنی بے وضو ہونا کیونکہ بغیر حدث کے وضو واجب نہیں ہوتا اور نماز واجب ہونا وجوب وضو کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی

مروی ہے کہ وجوب وضو کا سبب حدث ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا سبب اس شئی کی طرف مفضی ہوتا ہے جبکہ حدث مفضی الی الوضو یعنی مفضی الی الطہارت نہیں ہوتا بلکہ حدث مزیل طہارت ہوتا ہے نیز اگر نماز پڑھنے کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث نہیں ہے، اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت کا پایا جانا ہے، کیونکہ غسل کی ان تینوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے چنانچہ غسل جنابت، غسل حیض، غسل نفاس بولا جاتا ہے، لہٰذا جو عورت حیض ونفاس والی ہو یا جس مرد وعورت کو جنابت لاحق ہوئی ہو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا۔

اللغة: الریع: پیداوار راع ریعا (ض) الزروع کھیتی کا بڑھنا النامیۃ (ن) نموا بڑھنا۔

فصلٌ: قَالَ الْقَاضِي الْاِمَامُ اَبُوْ زَيْدٍ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِيْرُ الْاَوَّلِ بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِيْقَاتِ عِنْدَنَا فَاِنَّ التَّعْلِيْقَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَاَتَهٗ فَعَلَّقَ طَلَاقَ امْرَاَتِهٖ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ

قاضی امام ابو زید نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ① ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے یعنی علت کے پائے جانے کو روکتا ہو ② ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو ③ ایسا مانع جو ابتداء حکم کو روکتا ہو (یعنی علت موجود ہو کر حکم ابتداءً ہی واقع نہ ہو) ④ ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روکتا ہو۔ نظیر الاول الخ اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کیونکہ عدم محلیت (آزاد اور مردار اور خون کا محل بیع نہ ہونا) تصرف یعنی ایجاب وقبول کے افادہ حکم کی علت ہو کر منعقد ہونے کو روکتا ہے (یعنی آزاد اور مردار اور خون کا محل بیع نہ ہونا ایسا مانع ہے جو تصرف یعنی ایجاب وقبول کو اس بات سے روکتا ہے کہ یہ ایجاب وقبول مشتری کے لئے مبیع پر ملک حاصل ہونے کی علت ہو) اور اسی طریقہ پر (کہ مانع اول کسی شئی کو علت بننے نہیں دیتا) ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں (تعلیق ایسا مانع ہے جو علت کو علت بننے نہیں دیتا) کیونکہ تعلیق اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تصرف (مثلاً انت طالق یا انت حرۃ) کے وجود شرط سے پہلے علت بن کر منعقد ہونے کو روکتا ہے ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ تعلیق ایسا مانع ہے جو وجود شرط سے پہلے تصرف کو علت بن کر منعقد ہونے نہیں دیتا) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی زوجہ کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو وہ (اس تعلیق کی بناء پر) حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: قاضی امام ابو زید نے موانع کی چار قسمیں ذکر کی ہیں جن کا تفصیلی بیان مع مثالوں کے ذکر کیا

جاتا ہے پہلا مانع تو یہ ہے کہ جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے یعنی جو چیز علت بن سکتی ہے اس کو علت نہ بننے دے اور دوسرا مانع وہ ہے کہ جو علت کو تمام ہونے سے روک دے اور تیسرا مانع وہ ہے کہ جو حکم کو متحقق نہ ہونے دے اور چوتھا مانع وہ ہے کہ جو حکم کے دوام کو روک دے، اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بیع یعنی ایجاب وقبول کا تصرف مشتری کے لئے مبیع پر ملکیت حاصل ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے آزاد اور مردار اور خون کو بیچا تو چونکہ یہ تینوں چیزیں مال نہ ہونے کی بنا پر گویا بیع کی محل نہیں ہیں تو ان کا محل بیع نہ ہونا ایسا مانع ہے کہ جو بائع ومشتری کے تصرف یعنی ایجاب وقبول کو جو کہ صحت ہے اس بات سے روکتا ہے کہ یہ تصرف افادۂ حکم کے لئے علت ہو یعنی مذکورہ تینوں چیزوں کی بیع سے مشتری کے لئے ان تینوں چیزوں پر ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہی حکم ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا ہے یعنی ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط وجود شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ تصرف مثلاً اپنی زوجہ کو انت طالق کہنا وقوع طلاق کی علت ہے لیکن اگر اس طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو انت طالق کو وجود شرط سے پہلے وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا اور احناف کے نزدیک تمام تعلیقات موانع کی قسم اول میں داخل ہیں اسی وجہ سے کہ تعلیق مست کو علت بننے نہیں دیتی اور وجود شرط سے پہلے وہ تصرف مثلاً انت طالق کہنا کالعدم ہوتا ہے اگر کسی شخص نے حلف کیا کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا اور پھر اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی مگر طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو چونکہ یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو وجود شرط یعنی عورت کے دخول دار سے پہلے (علت) انت طالق کو کالعدم قرار دیتی ہے اور اس کو وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وجود شرط یعنی عورت کے دخول دار سے پہلے اس کا انت طالق کہنا کالعدم ہے لہٰذا اس نے ابھی کوئی طلاق دی ہی نہیں کہ وہ حانث ہو، اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے جس کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النِّصَابِ فِي أَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ۔

ترجمہ

اور دوسرے مانع کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکنا اور عقد کے ایک جزء کو (مثلاً قبول کو) رد کرنا ہے۔

تشریح: دوسرے مانع (یعنی وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے) کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے یعنی مالک نصاب ہونا وجوب زکوۃ کی علت ہے اسی علت کے پیش نظر حولان حول سے پہلے اداء زکوۃ میں تعجیل جائز ہے، مگر یہ علت حولان حول سے تام ہوگی اسی بناء پر حولان حول سے پہلے اداء زکوۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا لہٰذا درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے وہ نصاب وجوب زکوۃ کی پوری علت نہ

ہوسکا لہٰذا جب علت تامہ نہیں پائی گئی تو زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح شہادت، وجوب حکم یعنی کسی حق کے ثابت ہونے کی علت ہوتی ہے اور یہ علت (شہادت) دو گواہوں سے تام ہوتی ہے لہٰذا اگر ایک گواہ کی گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو یہ رکنا ایسا مانع ہے جس کی وجہ سے وہ علت یعنی شہادت تام نہ ہوگی اسی طرح ایجاب وقبول مفید ملک ہونے کی علت تامہ ہے مثلاً بیع کے اندر ایجاب وقبول مشتری کے لئے مفید ملک ہونے کی پوری علت ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کے بعد مشتری نے قبول کو رد کر دیا تو عقد کے اس ایک جز کو رد کرنا ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب وقبول) کو تام ہونے نہیں دیتا لہٰذا صرف ایجاب سے مشتری کو مبیع پر ملک حاصل نہ ہو سکے گی۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ.

ترجمہ

اور تیسرے مانع کی مثال بیع بشرط الخیار اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح: تیسرے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کو ابتداءً واقع نہ ہونے دے یعنی تمام علت موجود ہونے کے باوجود حکم نہ پایا جائے) کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بائع ومشتری کا ایجاب وقبول اگر محل بیع میں ہوں یعنی مردار، آزاد اور خون وغیرہ کی بیع نہ ہو تو یہ ایجاب وقبول مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ہے لیکن اگر بائع نے خیار شرط کی قید لگا دی مثلاً یہ کہہ دیا کہ تین دن تک مجھے مبیع کو واپس لینے اور بیع کو توڑنے کا اختیار ہے تو بائع کا یہ خیار ایسا مانع ہے جو حکم کو متحقق ہونے نہیں دیتا یعنی مبیع پر مشتری کی ملک حاصل نہیں ہونے دیتا اسی طرح پیشاب کے قطروں کا ٹپکنا نقض وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی صاحب عذر ہو، مثلاً جس کو مسلسل پیشاب کے قطرات ٹپکتے رہتے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا وضو باوجود قطروں کے ٹپکنے کے ایک نماز کے پورے وقت تک باقی رہتا ہے لہٰذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود یعنی پیشاب کے قطروں کے ٹپکنے کے باوجود حکم یعنی نقض وضو کو ثابت ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمِ الْكَفَاءَةِ وَالْاِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ.

ترجمہ

اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رویت اور کفو نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی اصل پر ہے۔

تشریح: چوتھے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کے دوام کو روک دے یعنی حکم تو ثابت ہو جائے مگر وہ حکم دائمی نہ ہو) کی مثال خیار بلوغ، خیار عتق، خیار رویت اور عورت کا غیر کفو میں شادی کرنا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا

بھی اسی چوتھے مانع کے قبیل سے ہے۔ خیار بلوغ کا مطلب یہ ہے کہ اگر صغیر و صغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کر دیا تو بالغ ہونے کے بعد صغیر و صغیرہ کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ دیکھئے صورت مذکورہ میں اگرچہ نکاح تو ہو گیا مگر خیار بلوغ ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم یعنی اس نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔ اور خیار عتق کا مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کر دیا تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن اس باندی کو آزاد ہونے کے بعد اپنے نکاح کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ دیکھئے صورت مذکورہ میں باندی کو اختیار ملنا ایسا مانع ہے جو حکم یعنی اس کے نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا کیونکہ اگر یہ نکاح اور صغیر و صغیرہ کا نکاح دائمی ہوتا تو صغیر و صغیرہ کو بعد البلوغ اور باندی کو بعد العتق اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا ہرگز اختیار نہ ہوتا حالانکہ ان کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے۔ اور خیار رویت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بغیر دیکھے کسی چیز کو خرید لیا اور بائع سے یہ کہہ دیا کہ مبیع کو دیکھنے کے بعد مجھ کو فسخ بیع کا اختیار ہوگا تو صورت مذکورہ میں بائع و مشتری کے ایجاب و قبول سے مشتری کو مبیع پر ملکیت حاصل ہو گئی مگر مشتری کا خیار رویت ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم یعنی مشتری کی ملک کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔

اور عدم کفاءت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالغہ لڑکی غیر کفو میں نکاح کر لے تو اگرچہ نکاح ہو جائے گا لیکن اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ دیکھئے غیر کفو میں نکاح کرنا ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم یعنی نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ نکاح دائمی ہوتا تو اولیاء کو فسخ نکاح کا حق ہرگز نہ ہوتا۔ والاندمال الخ اگر کسی شخص نے کسی کو ایسا زخم لگایا کہ وہ اس کی ہلاکت کا سبب بن گیا تو زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا لیکن اگر زخم مندمل ہو گیا اور اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس کا نشان تک باقی نہ رہا تو اب زخمی کرنے والے پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی تو دیکھئے زخم کا بھر جانا ایسا مانع ہے کہ جو زخمی کرنے والے شخص پر دیت کو ثابت نہیں ہونے دیتا۔

وَهٰذَا عَلٰى اعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلٰثَةُ أَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مُحَالَةَ وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِيْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ يَدُوْرُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ.

ترجمہ

اور یہ (موانع کی چار قسمیں ہونا جیسا کہ قاضی امام ابو زید نے بیان کیا ہے) علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار پر ہے۔ بہرحال ان لوگوں کے قول پر کہ جو تخصیص علت کے جائز ہونے کو نہیں کہتے پس مانع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے۔ (۱) وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو (یعنی وہ مانع جو کسی شی کو علت ہی نہ بننے دے) (۲) وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو (۳) وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہرحال علت تمام ہونے کے وقت

تو لامحالہ حکم ثابت ہوگا اور اس اختلاف مذہبین کی بناء پر جو وہ چیز جس کو فریق اول نے ثبوتِ حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے (یعنی وہ علت جس سے ثبوتِ حکم نہ ہو سکے وہ علت علت تامہ نہیں ہے) اور اسی اصل (کہ فریق ثانی کے نزدیک تیسرا مانع دوسری قسم میں داخل ہے) پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تشریح: موانع کی چار قسمیں ہونا ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی وہ حضرات موانع کی قسم ثالث کو بھی مانتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے مصنف نے اسی کو تخصیص العلل الشرعیۃ سے تعبیر فرمایا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے، اور امام کرخی، مشائخ عراق اور دیگر بہت سے حضرات کا یہی مذہب ہے اور جو حضرات جو تخصیص علتِ شرعیہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان کے نزدیک موانع تین ہیں ایک وہ مانع جو ابتداءً علت کو روکتا ہو یعنی ایسا مانع جو کسی شئی کو علت ہی نہ بننے دے دوسرا وہ مانع جو علت کے تام ہونے کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور ان کی مثالیں گذر چکی ہیں یہ حضرات موانع کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کو دوسری قسم میں داخل کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اگر تمام صفت موجود ہوں گی تو حکم لامحالہ ثابت ہوگا لہٰذا فریق اول نے یہ جو کہا ہے کہ علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ علت جس کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت علت تامہ ہی نہیں ہے مثلاً مصنف نے جس کی مثال بیع بشرط الخیار کو بیان کیا تھا کہ ایجاب وقبول (علت) کے ہوتے ہوئے مبیع پر مشتری کی ملک ثابت نہیں ہوتی لہٰذا علت ہے مگر حکم نہیں ہے تو ہم (فریق ثانی) یہ کہتے ہیں کہ وہ ایجاب وقبول جہاں بائع کو خیار شرط حاصل ہو علت تامہ نہیں ہے بلکہ وہ ایجاب وقبول علت تامہ ہے جس میں خیار شرط نہ ہو لہٰذا فریق اول نے جس چیز کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت ہو مگر ثبوت حکم نہ ہو تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ جس علت کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت تام علت نہیں ہے لہٰذا تمام علت نہ ہونا بھی ایک مانع ہے اور اسی اصل پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوتِ حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ: اَلْفَرْضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيْرُ وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهٗ بِحَيْثُ لَا تَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهٗ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهٖ وَالْاِعْتِقَادِ بِهٖ وَالْوُجُوْبُ هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِي مَا يُسْقَطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِّنْهُ وَقِيْلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ لِكَوْنِهٖ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوْزَ تَرْكُهٗ وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهٖ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْآيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْآحَادِ وَحُكْمُهٗ مَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضاتِ شرع شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس طریقے سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو (لا شبہۃ فیہ لفظ قطعی کی تفسیر ہے) اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور وجوب کے معنی (لغت میں) سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندہ پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ وجوب وَجْبَۃ سے مشتق ہے اور وَجْبَۃ کے معنی اضطراب کے ہیں (اور) واجب کا نام اس لفظ واجب کے ساتھ اس (واجب) کے فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس واجب عمل کے حق میں فرض ہے (یعنی واجب پر عمل کرنا فرض اور ضروری ہے) حتی کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں نفل ہے پس قطعی و یقینی طور سے ہمارے اوپر واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی واجب عمل کے حق میں فرض اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر یعنی مقرر کرنے کے ہیں اور شریعت کی مفروضات اس کی مقرر کردہ چیزیں ہیں کہ وہ کمی اور زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں مثلاً شریعت نے ظہر کی چار رکعات فرض کی ہیں تو اب اس میں کمی و زیادتی نہ ہوگی یا مثلاً حدود کہ ان میں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا اور اصطلاحِ شرع میں فرض اس چیز کو کہتے ہیں جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اور قطعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو لہٰذا یا تو وہ حکم قرآن سے ثابت ہو یا احادیث متواترہ سے ثابت ہو یا صحابہ کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو تواتر کے ساتھ منقول ہو جیسے نماز و زکوٰۃ کہ یہ قرآن کی آیت اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ سے ثابت ہیں اور فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس کا اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے لہٰذا فرض کا منکر کافر اور اس کا بلا عذر چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا۔

فائدہ: مقدرات شرع کی چار قسمیں ہیں ۱ جس میں نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی جیسے حدود یعنی چوری و زنا وغیرہ کی سزائیں ۲ جس میں کمی، زیادتی دونوں ممکن ہوں، جیسے کسی کو یہ خبر نہیں کہ آئندہ کل وہ کیا کرے گا، چنانچہ قرآن میں ہے وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۳ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ وہ تین دن سے کم کے لئے تو ہو سکتا ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن سے زیادہ کے لئے نہیں ہو سکتا البتہ صاحبینؒ کے نزدیک ہو سکتا ہے ۴ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو سکے جیسے نماز کے قصر اور افطار صوم کے لئے مسافت سفر ۴۸ میل (سو اسّی کلومیٹر) سے کم نہیں ہو سکے گی البتہ زیادہ جتنی چاہے ہو، اور وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ۱ سقوط کیونکہ واجب بندہ پر بلا اس کے اختیار کے طاری ہوتا ہے اور بندہ چاہے یا نہ چاہے واجب کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی ہے ۲

کہا گیا ہے کہ واجب وجبۃ سے مشتق ہے اور وجبۃ کے معنی اضطراب کے ہیں لہٰذا واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے چنانچہ واجب دونوں کے بیچ بیچ کا ہے یعنی واجب عمل کے حق میں تو فرض ہے کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے کہ اس کا جزمی و یقینی اعتقاد رکھنا ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلیل قطعی سے اور اصطلاح شرع میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیت مؤولہ اور صحیح خبر واحد مثلاً سورۂ کوثر کے اندر لفظ وانحر کے معنی قربانی کرنے کے ہیں مگر امام شافعیؒ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی نماز میں سینہ پر ہاتھ رکھنے کے ہیں لہٰذا یہ آیت ظنی الدلالت ہے گو قطعی الثبوت ہے لہٰذا قربانی کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے اور یہ آیت آیت مؤولہ کہلاتی ہے اور صدقۃ الفطر صحیح خبر واحد سے ثابت ہے لہٰذا صدقۃ الفطر واجب کی مثال ہے اسی طرح وتر بھی واجب ہے اور جس حدیث سے وتر ثابت ہے اس کے ثبوت میں شبہ ہے وتر کے ثبوت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا إن الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم کہ اللہ نے تمہاری ایک ایسی نماز سے امداد فرمائی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، یہ حدیث وجوب وتر سے کی جاتی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے جس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں شبہ ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت مان بھی لیں تو یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے یہ امداد بطور نفل کے ہو نہ کہ بطور وجوب کے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر سنت ہی ہے واجب نہیں ہے اور واجب کا حکم وہ ہے جس کو ہم نے بیان کر دیا کہ واجب عملاً فرض اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے اور یہ تمام تر تفصیل احناف کے اعتبار سے ہے ورنہ امام شافعیؒ کے یہاں فرض اور واجب ایک ہی چیز ہے امام شافعیؒ واجب کو علیحدہ سے نہیں مانتے چنانچہ امام شافعیؒ فرض و واجب کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے مگر مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ امام شافعیؒ فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس پر عمل اور اعتقاد دونوں کو لازم سمجھتے ہیں اور دوسرا فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اور اس پر فقط عمل کو تو لازم سمجھتے ہیں مگر اعتقاد کو ضروری نہیں سمجھتے دیکھئے امام شافعیؒ کے نزدیک فرض کی جو دوسری قسم ہے احناف اسی کو واجب کہتے ہیں معلوم ہوا یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرْءُ بِإِحْيَائِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيْمَةُ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهُ أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ.

ترجمہ

اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چلا گیا ہو (اور) جس کو دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہو، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے تم اس کو داڑھ سے پکڑ لو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو زندہ کرنے یعنی بجالانے کا مطالبہ کیا جائے گا اور آدمی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا الا یہ کہ آدمی اس کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل (اس لئے) رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اس چیز پر زائد ہے جو جہاد سے مقصود ہے (یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا) اور شریعت کے اندر نفل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا (جبکہ استہزاءً نہ ترک کیا ہو اور اگر نفل کو استہزاءً ترک کیا تو پھر عذاب دیا جائے گا)۔ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

تشریح: سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور اصطلاح شرع میں اس کے معنی اس پسندیدہ راستہ کے ہیں جس پر دین کے سلسلہ میں چلا گیا ہو اور اس کو اختیار کیا گیا ہو گویا اس راستہ کے اچھا ہونے کی وجہ سے حضور اور صحابہ کرام نے اس پر مواظبت فرمائی ہو اور سنت کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ دونوں کے طریقوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے علیکم بسنتی الخ اس حدیث میں سنت کا لفظ خلفاء کے لئے بھی استعمال ہوا ہے اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بجالانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی شریعت کی نظر میں سنت کی ادائیگی مطلوب ہے جیسے اذان و اقامت اور سنت کو بلا عذر ترک کرنے والا مستحق ملامت ہوتا ہے۔

فائدہ: سنت غیر مؤکدہ وہ ہے جس کو حضور نے کیا ہو اور بلا عذر ترک بھی کیا ہو اور مستحب وہ ہے جس کو کبھی کبھی کیا ہو۔

والنفل الخ اور نفل کے معنی لغت میں زیادتی کے ہیں اور غنیمت کو اسی بناء پر نفل کہا جاتا ہے کیونکہ غنیمت مقصود جہاد سے زائد شئی ہے یعنی مقصود جہاد اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا ہے جیسے کسی نے کہا ہے

تو محافظ ہے اگر مذہب کے عز و جاہ کا
عزم کر لے اب جہاد فی سبیل اللہ کا
نجد کے بیڑے غرق کر دے تو ہر ایک گمراہ کا
سر کچل دے بڑھ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

لیکن چونکہ جہاد میں کفار کا مال بھی ہاتھ آجاتا ہے لہٰذا غنیمت زائد شئی ہے اس لئے اس کو نفل کہہ دیا جاتا ہے اور شریعت میں نفل اس چیز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو یعنی نفل نہ فرض ہوتا ہے اور نہ واجب بلکہ ایک زائد شئی ہوتی ہے

اسی وجہ سے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب دیا جاتا ہے اور ترک کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جاتا جیسے عمرہ، مؤجلہ میں کتابت، چنانچہ قرآن میں ہے اذا تداینتم بدین الی اجل مسمّی فاکتبوہ اور فقہاء کی اصطلاح میں نفل اور تطوع ایک ہی چیز ہے۔

فَصْلٌ: اَلْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْيِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ لِاَنَّهُ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِاَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الْاٰمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهُ اِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ وَاَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ.

ترجمہ

عزیمت (لغت میں) ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی مؤکد ہو اور اسی وجہ سے (کہ عزیمت پختہ ارادہ کا نام ہے) ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں بیوی کے ساتھ وطی کا عزم کرنا ظہار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ وطی موجود ہونے کے مانند ہے پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وطی کا موجود ہونا معتبر مانا جائے اور اسی وجہ سے (کہ کسی شی کا پختہ ارادہ اس شی کے موجود ہونے کے مانند ہے) اگر کسی شخص نے اعزم کہا (مثلاً یہ کہا اعزم ان اعطیک الیوم درھما) تو یہ عزم کرنے والا شخص حالف ہو جائے گا اور شریعت کے اندر عزیمت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداءً ہم پر لازم ہوتے ہیں (اور) ان احکام کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا کیونکہ وہ غایت درجہ مؤکد ہیں اپنے اسباب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے اور سبب احکام آمر (اللہ تعالی) کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ آمر (اللہ تعالی) ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

تشریح: عزیمت کے لغوی معنی انتہائی مؤکد اور مضبوط ارادہ کے ہیں اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے ظہار کرنے کے بعد یعنی اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ سے تشبیہ دینے کے بعد اگر بیوی سے وطی کرنے کا عزم مصمم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع کرنا ہوگا، گویا کہ اس نے وطی ہی کر لی لہذا وطی پر دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس عزم کو وطی ہی موجود مانا جائے گا، لہذا جس طرح حقیقتاً وطی کرنے کی صورت میں مظاہر پر کفارۂ ظہار لازم ہوتا ہے اسی طرح اس وطی حکمی یعنی عزم علی الوطی کے بعد بھی کفارۂ ظہار ادا کرنا لازم ہوگا اور چونکہ عزم کے معنی پختہ ارادہ کے ہیں اور کسی شی کا عزم اس کے موجود ہونے کے درجہ میں ہے تو اگر کسی شخص نے اعزم کہا مثلاً یہ کہا اعزم ان انکحک احدی ابنتی ھاتین کہ میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کا تیرے ساتھ نکاح کرنے کا عزم کرتا ہوں تو لفظ اعزم بولنے کی وجہ سے یہ شخص حالف ہو جائے گا اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں یہ شخص حانث ہو جائے گا یعنی اپنے عزم کو توڑنے والا، لہذا جس طرح یمین

توڑنے والے پر کفارۂ یمین لازم ہوتا ہے اسی طرح اس پر بھی کفارۂ یمین لازم ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداءً لازم ہوتے ہیں دوران کی مشروعیت عوارض اور موانع کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ وہ احکام ابتداءً واصالۃً لازم ہوتے ہیں، جیسے ماہ رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اور ابتداءً ہم پر لازم ہے برخلاف اس کے کہ مریض اور مسافر کو افطار صوم کی سہولت دی گئی ہے یہ حکم اصلی نہیں ہے بلکہ بندوں کے عذر کے پیش نظر ہے اسی طرح ظہر، عصر اور عشاء کی نماز میں چار رکعتوں کا فرض ہونا حکم اصلی ہے اور ابتداءً اس کی ادائیگی ہمارے اوپر لازم ہے برخلاف اس کے کہ بحالت سفر قصر صلوٰۃ کا حکم حکم اصلی ابتدائی نہیں ہے بلکہ مشقت سفر کے پیش نظر ہے۔ اور ان احکام کا نام عزیمت رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کے اسباب نہایت مؤکد ہیں۔ اور سبب احکام حکم کرنے والی ذات کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے معبود اور ہم سب اس کے بندے ہیں اور معبود اپنے بندوں کو جو حکم دیتا ہے اس کی اطاعت و فرماں برداری بندوں پر فرض اور ضروری ہوتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے احکام کو بجا لانا ہمارے اوپر لازم ہے۔ تو سبب کی پختگی سے مراد اللہ کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے یعنی اس کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

وہ ہے ذات واحد عبادت کے لائق ۔ زباں اور دل کی شہادت کے لائق
اسی کے ہیں احکام طاعت کے لائق ۔ اسی کی ہے سرکار خدمت کے لائق
لگاؤ تو لو بس اسی سے لگاؤ ۔ جھکاؤ تو سر بس اسی کے آگے جھکاؤ

اور عزیمت کے اقسام فرض اور واجب ہیں۔ اور حرام بھی اگرچہ عزیمت کی قسم ہے مگر وہ فرض میں داخل ہے یا واجب میں کیونکہ اگر حرام کی حرمت دلیل قطعی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا فرض ہوگا جیسے شرب خمر اور اگر اس کی حرمت دلیل ظنی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا واجب ہوگا جیسے ضب کا کھانا (گوہ ایک جانور ہے جس کو عربی میں ضب کہتے ہیں)

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کی رائے ہے تو پھر مصنف نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک سنت اور نفل عزیمت میں سے نہیں ہیں کیونکہ سنت و نفل لازم ہونے والی چیزوں میں سے نہیں ہیں جبکہ عزیمت کی تعریف یہ کی گئی کہ عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہمارے اوپر لازم ہوں۔

اللغۃ: العزیمۃ مصدر (ض) پختہ ارادہ کرنا عزائم عزیمۃ کی جمع۔

وأما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرع صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف وأنواعها مختلفة لاختلاف أسبابها وهي أعذار العباد وفي العاقبة تؤول إلى نوعين أحدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجناية وذلك نحو إجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان القلب عند الإكراه وسب النبي عليه السلام وإتلاف مال المسلم وقتل النفس ظلما وحكمه أنه لو صبر حتى قتل

يَكُوْنُ مَاجُوْرًا لِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ وَذٰلِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ اٰثِمًا بِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ .

ترجمہ

اور رخصت (لغت میں) آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے عذر کی وجہ سے معاملہ کو عسر یعنی تنگی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اقسام مختلف ہیں، اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں اور آخر کار وہ انواع دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے (اور وہ فعل) باب جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے درجہ میں ہے اور وہ (یعنی اس کی مثال) جیسے عند الاکراہ اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمۂ کفر کا جاری ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور کسی آدمی کو ظلماً قتل کرنا وحکمہ الخ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی کئے جانے پر صبر کرے حتی کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شخص ماجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر والنوع الثانی الخ اور رخصت کی قسم دوم فعل حرام کی صفت کو اس طریقے سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ (جو شخص بھوک کی وجہ سے مجبور ہو جائے) اور وہ (یعنی قسم دوم کی مثال) جیسے اکل میتہ اور شرب خمر پر مجبور کرنا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف ان (میتہ و شراب) کو کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو وہ مباح فعل سے رکنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

تشریح: رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں اور اصطلاحی معنی مکلف کے عذر کے پیش نظر معاملہ کو تنگی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اسباب چونکہ بندوں کے اعذار ہیں مختلف ہونے کی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں، بایں ہمہ آخر رخصت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ فعل حرام کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت مل جائے، لہٰذا بندہ اگر اس فعل کا ارتکاب کرے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ باب جنایت میں عفو یعنی اگر کسی شخص نے کسی پر کوئی زیادتی اور جنایت کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ ظلم اور معصیت ہے مگر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اسی طرح اس فعل حرام کی حرمت رخصت کے بعد بھی باقی ہے مگر بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ مکلف کو اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت ہے لیکن اگر رخصت کے باوجود مکلف نے اس کام کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو وہ شخص عند اللہ ماجور ہوگا جیسا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے ایمان پر دل مطمئن رہنے کے ساتھ

محض زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہوگی اسی طرح بوقتِ اکراہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے اور مسلمان کے مال کو تلف کرنے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کی بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ رخصت ہوں اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے زبردستی کرنے پر بھی کلمۂ کفر زبان سے نہ کہا اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی نہ دی، اسی طرح مسلمان کا مال اور انسان کی جان کو تلف اور ہلاک نہ کیا حتیٰ کہ مارا گیا تو وہ شخص عند اللہ ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص شارع علیہ السلام کی نہی کی خاطر حرام کے ارتکاب سے باز رہا ہے، کسی نے کہا ہے:

جان مانگو تو جان حاضر، مال مانگو تو مال حاضر
مگر یہ ہم سے نہ ہوسکے گا، نبی کا جاہ وجلال حاضر

یعنی مذکورہ امور کے ارتکاب پر شریعت کی طرف سے نہی وارد ہوئی ہے یعنی کفر بکنے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں گستاخی کرنے اور ناحق کسی کے جان ومال کو تلف کرنے پر سخت وعیدیں فرمائی گئی ہیں لہٰذا مذکورہ امور بوقتِ اکراہ بھی حرام رہیں گے تو اگر مکرَہ نے بوقتِ اکراہ ان امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو اس کو آخرت میں ثواب ملے گا کیونکہ اس نے شارع کی نہی کی عظمت کو باقی رکھا ہے جیسا کہ حضرت خبیبؓ نے کفار کے ظلم وتشدد کی بنا پر جان دیدی مگر کلمۂ کفر زبان سے نہیں نکالا۔

فائدہ: بوقتِ اکراہ اگر کفر کا شرحِ صدر ہوگیا اور اس کو حق مان لیا تو اب اس پر اللہ کا غضب ہوگا، قرآن میں ہے مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ

والنوع الثاني الخ: اور رخصت کی دوسری قسم اخص ہے مجازی رخصت کا بیان فرما رہے ہیں کہ مکلف کے حق میں وہ فعل حرام مباح بن جائے، باری تعالیٰ نے فرمایا فمن اضطر في مخمصة الخ علامت کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شدتِ بھوک وپیاس سے بے تاب ہو اور اس کو یقین ہو جائے کہ جب کھانے کی کوئی حلال شی موجود نہیں ہے تو اگر میں نے مردار یا مثلاً شراب بھی نہ پی تو میں مرجاؤں گا تو اس مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے اکلِ میتہ وشربِ خمر مباح ہوجائے گا اسی طرح اگر کسی کو دھمکی دی گئی کہ مردار کھا یا شراب نوش کر ورنہ تجھ کو قتل کردیا جائے گا تو اس اکراہ اور مجبوری کے وقت اور ہر دو کے اس عذر کے وقت اس کے لئے اکلِ میتہ اور شربِ خمر مباح ہوگا، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص اکلِ میتہ اور شربِ خمر جو کہ اس کے حق میں مباح ہوگئے تھے ان کے کھانے پینے سے باز رہا حتیٰ کہ قتل کردیا گیا یا بحالت بھوک وپیاس مرگیا تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور خودکشی کرنے والے کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب اللہ نے اس کو رخصت دی تھی تو اس کو اس رخصت پر عمل کرنا چاہئے تھا، چنانچہ قرآن میں ہے فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم

فائدہ: مجبور شخص کے لئے بقدرِ ضرورت ہی مردار وغیرہ کھانے کی رخصت ہوگی نہ کہ خوب سیر ہو کر۔

اللغة: السُّهولة (ک) سے مصدر الامر آسان ہونا اَلْعُسْر تنگی، یہ سے مصدر عسیراً ہے بمعنی دشوار ہونا یُسر (ک) یسر ییسر یسراً آسان ہونا۔

فصلٌ: اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِیْلٍ اَنْوَاعٌ، مِنْهَا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ مِثَالُهُ اَلْقَیُٔ غَیْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهُ لَمْ یَخْرُجْ مِنَ السَّبِیْلَیْنِ وَالْاَخُ لَا یُعْتَقُ عَلَی الْاَخِ لِاَنَّهُ لَا وِلَادَ بَیْنَهُمَا

ترجمہ

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان انواع میں سے ایک نوع عدم علت کے ذریعہ عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس (استدلال بلا دلیل) کی مثال (یہ ہے کہ) قئی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین (پیشاب و پاخانہ کے راستہ) سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر (یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کا مملوک ہو جانے پر) آزاد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا تعلق نہیں ہے (یعنی دونوں میں باپ بیٹے کا رشتہ نہیں ہے)

تشریح: شرعی دلائل (ادلہ اربعہ) اور ان کے ملحقات یعنی اسباب، علل، شرائط وغیرہ کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف یہاں سے ان کو بیان کرتے ہیں جو شرعی اور نفس الامری دلیل نہیں ہیں فقط مستدل کے وہم و گمان کی دلیل ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ احتجاج بلا دلیل یعنی بغیر دلیل کے حجت پکڑنے اور استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل اپنے خیال میں حکم کے صرف ایک مخصوص وصف کو علت تصور کرتا ہے پھر اس علت کے عدم وجود سے عدم حکم پر استدلال کرتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مستدل نے جس خاص وصف کو علت سمجھا ہے وہ نفس الامر میں علت نہ ہو بلکہ علت کوئی اور چیز ہو لہٰذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہوگا مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی بلکہ منہ سے نکلی ہے، دیکھئے شوافع نے نقض وضو کی علت ایک خاص وصف کو سمجھ لیا یعنی خروج نجاست من السبیلین کو اور پھر عدم علت سے یعنی خروج نجاست من السبیلین کے عدم سے عدم حکم یعنی عدم نقض وضو پر استدلال کر لیا تو ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کا حکم خروج نجاست من السبیلین پر موقوف منحصر نہیں ہے بلکہ نقض وضو کی علت مطلق خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے چنانچہ بہنے والے خون اور پیپ وغیرہ سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے الوضوءُ مِن کلِّ دمٍ سائلٍ اور چونکہ قئی کے اندر بھی کچھ نہ کچھ نجس رطوبات نکلتی ہے اس لئے قئی بھی ناقض وضو ہوگی ہاں اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے ہی خروج نجاست پر موقوف ہوتا تو پھر مذکورہ استدلال صحیح ہوتا مگر چونکہ وضو کا ٹوٹنا محض خروج نجاست من السبیلین پر ہی موقوف نہیں ہے اس لئے مذکورہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے والاخ الخ اور شوافع کہتے ہیں کہ اگر بھائی بھائی کا مملوک ہو جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے لہٰذا حکم بھی معدوم ہوگا یعنی مالک و مملوک میں ولادت یعنی باپ بیٹا کا رشتہ نہیں ہے بلکہ اخوت کا رشتہ ہے دیکھئے

مستدل نے آزاد ہونے کے لئے صرف ایک خاص وصف کو علت سمجھا یعنی رشتۂ ولادت کو، ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے رشتۂ ولادت ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ مالک و مملوک میں قرابت محرمیت کا ہونا کافی ہے جیسا کہ حدیث ہے من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ لہٰذا بھائی بھائی کا مملوک ہونے کے بعد فوراً آزاد ہو جائے گا۔

وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ يَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰى شَرِيْكِ الصَّبِيِّ قَالَ لَا، لِاَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ فَوَجَبَ اَنْ يَجِبَ عَلٰى شَرِيْكِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ۔

ترجمہ

اور امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہوگا؟ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ نہیں اس لئے کہ بچے سے قلم اٹھا لیا گیا ہے یعنی بچہ مرفوع القلم ہے (بچہ مستحق سزا نہیں ہوتا) سائل نے کہا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہو گیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ سے سائل نے پوچھا کہ بچے کے شریک پر قصاص ہے یا نہیں یعنی اگر بچہ اور ایک بالغ آدمی دونوں مل کر کسی کو قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں، امام محمدؒ نے جواب دیا کہ بالغ آدمی پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ بچے پر قصاص نہیں ہے کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے یعنی بچہ کا نفس قابل گرفت نہیں ہوتا لہٰذا جب بچے سے بحیثیت مرفوع القلم ہونے کے قصاص ساقط ہو گیا تو بالغ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل دونوں کے فعل کا نتیجہ ہے بخلاف دیگر جب بچے پر قصاص نہیں ہے تو گویا قتل کا بعض حصہ جو بچے سے صادر ہوا اس پر قصاص نہیں ہے تو قتل کا بقیہ دوسرا حصہ جو بالغ سے صادر ہوا اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے کہ بچے سے تو قصاص نہ لیا جائے اور بالغ سے لے لیا جائے لہٰذا دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا، سائل نے یہ کہا کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے یعنی اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کر کے اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہوتا دیکھئے سائل نے اپنے ذہن میں قصاص ساقط ہونے کی علت صرف مرفوع القلم ہونے کو طے کر لیا اور پھر عدم علت سے یعنی باپ کے مرفوع القلم نہ ہونے سے عدم حکم پر استدلال کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ باپ کے شریک پر قصاص ہوگا ساقط یعنی قصاص نہ ہوگا مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال تو ایسا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا دیکھئے اس بات کا باطل ہونا بالکل واضح ہے کیونکہ مرنا چھت سے گرنے پر منحصر اور موقوف

نہیں ہے بلکہ موت کی اور بھی بہت ساری وجوہات ہو سکتی ہیں، لہٰذا سائل کا صرف یہ کہہ کر کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے یہ حکم لگا دینا کہ باپ کے شریک سے سقوط قصاص نہ ہوگا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سقوط قصاص کی علتیں مرفوع القلم ہونے کی طرح اور بھی ہیں جیسا کہ حدیث ہے لایقاد الوالد بالولد (بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) تو جب بعض قتل جو باپ سے صادر ہوا تھا اس پر قصاص واجب نہیں تو جو بعض قتل باپ کے شریک سے صادر ہوا تھا اس پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے، بالفاظ دیگر مقتول کا قاتل کے لئے حقیقۃً یا شبہۃً مملوک ہونا بھی سقوط قصاص کی علت ہے لہٰذا اگر کوئی مولیٰ اپنے حقیقی مملوک یعنی غلام کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور نہ اس کے شریک پر اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ بیٹا اپنے باپ کا شبہۃً مملوک ہے کیونکہ حدیث میں ہے انت ومالك لابيك لہٰذا جب باپ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل واحد دونوں کے فعل کا نتیجہ تھا۔

اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِي مَعْنًى فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَازِمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهٖ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهٗ مَارُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوْبَةِ لَيْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِمَغْصُوْبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ مَسْأَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصْبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصْبِ وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ۔

ترجمہ

مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو تو وہ وصف حکم کے لئے لازم ہوگا (یعنی وجود حکم کے لئے خاص اسی وصف کا پایا جانا ضروری ہوگا) لہٰذا اس خاص معنی (وصف) کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے، انہوں نے فرمایا کہ غصب کی ہوئی باندی کا بچہ مضمون نہیں ہے (یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا) اس لئے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے (یعنی غاصب نے بچہ کو غصب نہیں کیا بلکہ صرف اس کی ماں کو یعنی باندی کو غصب کیا ہے) اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں اس لئے کہ گواہ (جس نے رجوع کر لیا) قتل کرنے والا نہیں ہے (صرف جھوٹی گواہی دینے والا ہے) اور یہ (ای انحصار العلة ثابت) اس لئے کہ ضمان غصب واجب ہونے کے لئے غصب کرنا لازم ہے اور وجود قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کو استدلال بلا دلیل قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو یعنی کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا لہٰذا حکم کے پائے جانے کے لئے اس معنی کا یعنی خاص

اسی علت کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال درست ہوگا، اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کیا گیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر غاصب نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی اور باندی نے غاصب کے گھر بچہ جنا اور وہ بچہ مر گیا تو غاصب پر اس بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ غاصب نے صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا کیونکہ غصب کی تعریف اس بچہ پر صادق نہیں آتی (والغصب اثبات الید علی مال الغیر علی وجہ یزیل ید المالک) لہٰذا بچہ مغصوب نہ ہوگا یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے اور ضمان غصب واجب ہونے کی صرف ایک ہی علت ہے اور وہ غصب کا پایا جانا ہے اور یہاں غصب پایا نہیں گیا لہٰذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا پس عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم وجود غصب سے عدم وجوب ضمان پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور غاصب پر بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مثلاً زید نے عمرو کو قتل کیا ہے پھر قاضی نے قصاص میں زید کو قتل کرا دیا اور زید کے قتل ہونے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا دیکھئے زید کے قتل ناحق کا سبب یہ گواہ حضرات بنے ہیں کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دیکر زید کو ناحق قتل کرا دیا ہے مگر گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ قاتل نہیں ہیں اور قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے لہٰذا گواہوں پر جھوٹی گواہی دینے کی وجہ سے تعزیر تو کی جائے گی مگر ان کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قصاص کی صرف ایک ہی علت ہے یعنی قتل لہٰذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم قتل سے عدم قصاص پر وذلک لان الخ علت کا کسی خاص وصف میں منحصر ہونا ثابت ہے لہٰذا مغصوبہ حاملہ باندی کے غاصب پر مغصوب کے بچہ کا ضمان نہیں آئے گا، کیونکہ ضمان غصب کے لئے غصب کرنا لازم ہے، اسی طرح قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ وجوب قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَا يُوْجِبُ بَقَائَهُ فَيَصْلُحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوْ اِدَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی طرح) استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کہ شئی کا وجود اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتا پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے نہ کہ الزام کی، اسی بناء پر (استصحاب حال کے دفع کی صلاحیت رکھنے اور الزام کی صلاحیت نہ رکھنے کی بناء پر) ہم نے کہا کہ مجہول النسب آزاد ہے، اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعویٰ کرے (اور) پھر اس پر جنایت کرے تو جانی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا الزام ہے (ای الزام الحریۃ علی الجانی) پس جانی

کے حق میں الزام حریت بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی استدلال بلا دلیل ہے اور استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ کسی شی کا زمانۂ ماضی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانہ حال میں بھی موجود اور ثابت ماننا مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شی کا وجود اس کی بقا کا تقاضا نہیں کرتا، ظاہر ہے کہ دنیا کی کتنی ہی چیزیں گزشتہ کل موجود تھیں مگر آج موجود نہیں ہیں، لہٰذا استصحاب حال کو مطلق دلیل ماننا اور اس سے استدلال کرنا بغیر دلیل کے استدلال و احتجاج کرنا ہوگا، چنانچہ احناف کے نزدیک استصحاب حال دلیل دفع تو بن سکتی ہے دلیل الزام نہیں بن سکتی، یعنی استصحاب حال کے ذریعہ کسی چیز کے لازم ہونے کو دفع تو کیا جاسکتا ہے مگر کسی چیز کو لازم اور ثابت نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال دلیل الزام بھی بن سکتا ہے وعلی ھذا الخ استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے پر مصنفؒ ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی یعنی جس آدمی کا نسب معلوم نہ ہو وہ آزاد مانا جائے گا کیونکہ بنی آدم میں اصل حریت ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص مجہول النسب پر بلا دلیل غلامیت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ دفع کردیا جائے گا اور استصحاب حال کی وجہ سے اس کو آزاد مانا جائے گا دیکھئے یہاں استصحاب حال دلیل دفع بنا ہے کہ استصحاب حال کی بنا پر مجہول النسب کو آزاد مان کر مدعی کے دعویٰ غلامیت کو دفع کردیا ہے اور اگر کوئی شخص مجہول النسب پر غلامیت و رقیت کا دعویٰ کرے اور پھر اس پر کوئی جنایت کردے مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دے تو اس جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو کہ آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت کا نصف ہے، کیونکہ اگر استصحاب حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر جنایت کرنے والے پر آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم کی جائے تو استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا اور استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے لہٰذا بغیر دلیل کے جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی اور جب جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی تو جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت بھی لازم نہ ہوگی، لہٰذا مجہول النسب کی حریت پر استصحاب حال کے علاوہ کوئی دوسری دلیل موجود ہونا ضروری ہوگا۔

فائدہ: دونوں ہاتھوں کی دیت پورے آدمی کی دیت کے بقدر ہے اور ایک ہاتھ کی دیت نصف ہے اور کل دیت کی مقدار قتل خطا میں دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا ایک سو اونٹ ہیں۔(قدوری)

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَی الْعَشَرَةِ فِی الْحَیْضِ وَلِلْمَرْاَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ اِلٰی اَیَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَی الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَیْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَیْنِ جَمِیْعًا فَلَوْ حَکَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِیْلٍ وَکَذٰلِکَ اِذَا ابْتَدَاَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَیْضُهَا عَشَرَةُ اَیَّامٍ لِاَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَیْضَ

وَالْاِسْتِحَاضَةِ فَلَوْ حَكَمْتَ بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْعَشَرَةِ۔

ترجمہ

اور اس جملہ (کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا) پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی عادت متعینہ ہو (مثلاً عورت کو سات دن یا آٹھ دن حیض آنے کی عادت ہو) تو عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا (یعنی اگر سات دن کی عادت تھی تو سات دن سے اوپر والا خون استحاضہ ہوگا) اس لئے کہ عادت پر زیادہ ہونے والا خون دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہوتا ہے، پس وہ زائد علی العادۃ خون دونوں امروں (حیض و استحاضہ) کا احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعینہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا اور اسی طرح (اس مسئلہ کی طرح جو ابھی گذرا کہ جب خون دس دن پر متجاوز ہو جائے) جب عورت مستحاضہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوئی تو ابتدائی (یعنی استحاضہ آنے کی حالت میں بالغ ہوئی) تو اس کا حیض دس دن ہوگا اس لئے کہ اس ابتدا سے دم کا خون (جو تین دن کے بعد کا ہو) حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے یعنی اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا بخلاف اس خون کے جو دس یوم کے بعد ہے (کہ اس کے حیض نہ ہونے کا حکم لگانا بغیر دلیل کے لازم نہ آئے گا) اس بات پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں ہوتا ہے۔

تشریح۔ مصنفؒ نے ماقبل میں فلا یثبت بلادلیل فرمایا تھا اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حکم کا ثبوت بغیر دلیل کے نہ ہوگا لہٰذا اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا کہ اگر عورت کو حیض آنے کی متعین عادت تھی مثلاً فرض کرو اس عورت کو ہر ماہ سات دن حیض آتا تھا مگر کسی ماہ اس کو دس دن سے زائد مثلاً بارہ دن خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا یعنی حیض کے صرف سات ایام شمار کئے جائیں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ ہوگا مثلاً صورت مذکورہ میں پانچ ایام استحاضہ کے شمار ہوں گے اس لئے کہ وہ خون جو عورت کی عادت سے زائد ہے وہ دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہے یعنی سات دن سے اوپر کا خون جو دس دن تک کا ہے اس کی ایک جانب حیض ہے یعنی شروع کے سات ایام اور دوسری طرف استحاضہ ہے یعنی گیارہواں اور بارہواں دن، اور حیض اور استحاضہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے کوئی دلیل ترجیح بھی نہیں ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ عورت کی عادت بدل کر بجائے سات دن حیض آنے کے دس دن کی ہوگئی اور پورے دس دن تک کے خون کو حیض کا خون مانیں تو چونکہ عورت کے تغیر عادت کی کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا بلا دلیل کے عمل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ کوئی حکم بلا دلیل ثابت نہ ہوگا لہٰذا جب عادت سے زائد خون میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی احتمال ہے اور کسی ایک خون پر دلیل اور مرجح بھی نہیں ہے تو دونوں جہتیں تعارض کی بناء پر ساقط ہو جائیں گی اور حکم کو عورت کی

سابقہ حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کی سابقہ حالت اس کی عادت معروفہ ہے، لہٰذا سات دن حیض کے شمار ہوں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ کا شمار ہوگا اور ان ایام کی نماز بھی اس پر لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی لڑکی اس حال میں بالغ ہوئی کہ وہ مستحاضہ ہے یعنی اس کو دس ایام سے زائد خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حیض کے پورے دس دن شمار ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے، اس لئے کہ شروع کے تین دن تو حیض کے لئے متعین ہیں اور بقیہ سات دنوں میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی تو اگر ہم ارتفاع حیض کا حکم لگا دیں یعنی ہم یہ کہیں کہ وہ سات دن حیض کے نہیں ہے بلکہ استحاضہ کے ہیں تو ہم پر بغیر دلیل کے حکم لگانا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ حکم بلا دلیل کے ثابت نہ ہوگا لہٰذا مکمل دس یوم حیض کے شمار ہوں گے برخلاف دس دنوں سے زائد آنے والے خون کے کہ اس کے استحاضہ ہونے اور ارتفاع حیض ہونے پر دلیل موجود ہے اور وہ یہ حدیث ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا ہے لہٰذا دس یوم کے بعد آنے والا خون استحاضہ ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ حُجَّةُ الدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهُ مِيرَاثَهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالَ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ

ترجمہ

اور اس بات کی ایک دلیل کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا، اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص مفقود کے گم ہونے کی حالت میں مر جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا پس غیر کا بلا دلیل مستحق وراثت ہونا دفع ہو گیا اور مفقود کا بلا دلیل مستحق وراثت ہونا ثابت نہیں ہوا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ احناف کے مذہب کی مفقود الخبر کے مسئلہ سے ایک دلیل بیان کر رہے ہیں، احناف کا مذہب یہ ہے کہ استصحاب حال حجت دفع ہوتا ہے نہ کہ حجت الزام چنانچہ مفقود کا مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ واقعی استصحاب حال حجت دفع ہوتا ہے نہ کہ حجت الزام، مفقود کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا شخص جس کی موت، زندگی اور ٹھکانے کا پتہ نہ ہو تو چونکہ ماضی میں وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہی ہوگا لہٰذا اس کو مردہ سمجھ کر اس کے مال کا کوئی شخص وارث نہ ہوگا بلکہ اس کو زندہ سمجھ کر غیر کے استحقاق وراثت کو دفع کر دیا جائے گا اور اگر اس کے گم ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے تو اس مفقود کو زندہ سمجھ کر اس مرنے والے کے مال میں مفقود کا حق وراثت لازم نہ ہوگا، دیکھئے غیر کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس سے اس کا مفقود کے مال میں استحقاق وراثت ثابت ہو لہٰذا بغیر دلیل کے اس کا مستحق ہونا تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ استحقاق کو دفع کر دیا جائے گا اسی طرح مفقود کو زندہ سمجھ کر غیر کے مال میں اس کا استحقاق ثابت

نہ ہوگا کیونکہ علاوہ استصحاب کے مفقود کے حق میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے اس کا زندہ ہونا ثابت ہو اور زندہ سمجھ کر اس کے لئے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں استحقاقِ وراثت ثابت کیا جائے لہٰذا بغیر دلیل کے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخبر کا استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ دیکھئے استصحابِ حال چونکہ حجتِ دافع ہوتا ہے اس لئے استصحابِ حال کی وجہ سے مفقود الخبر کو زندہ تصور کیا گیا ہے اور غیر کے استحقاقِ وراثت کو دفع کر دیا گیا ہے اور استصحابِ حال چونکہ حجتِ الزام نہیں ہوتا اس لئے مفقود الخبر کو زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخبر کے لئے وراثت ملنے کو لازم نہیں قرار دیا گیا کیونکہ اگر مفقود الخبر کو استصحابِ حال کی وجہ سے زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں اس کو مستحقِ وراثت سمجھا جاتا تو استصحابِ حال کا حجتِ الزام ہونا لازم آتا حالانکہ احناف کے نزدیک استصحابِ حال صرف حجتِ دافع ہوتا ہے نہ کہ حجتِ الزام۔

فَاِنْ قِیْلَ قَدْ رُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ اَنَّهٗ قَالَ لَا خُمُسَ فِی الْعَنْبَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ یَرِدْ بِهٖ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِیْلِ قُلْنَا اِنَّمَا ذَكَرَ ذٰلِكَ فِیْ بَیَانِ عُذْرِهٖ فِیْ اَنَّهٗ لَمْ یَقُلْ بِالْخُمُسِ فِی الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِیَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَاَلَهٗ عَنِ الْخُمُسِ فِی الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِیْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَا خُمُسَ فِیْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِیْهِ۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

ترجمہ

پس اگر (مسلکِ احناف پر) اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ عنبر میں خمس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا اور یہ عدمِ دلیل کے ساتھ استدلال کرنا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام صاحبؒ نے یہ بات (کہ کوئی اثر وارد نہیں ہوا) اپنے اس مسئلہ میں عذر کو بیان کرنے کے لئے کہی ہے کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے، ولہٰذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ لان الاثر لم یرد بہ تعلیل نہیں ہے بلکہ بیانِ عذر ہے) روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے متعلق دریافت کیا چنانچہ امام محمدؒ نے کہا کہ عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے، حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے (اس لئے اس میں خمس نہیں ہے) پھر امام محمدؒ نے دریافت کیا پس مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے۔

تشریح ماقبل میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ عدمِ دلیل سے تمسک کرنا فاسد ہے اور احتجاج بلا دلیل ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے کہ ایسا تو امام ابوحنیفہؒ نے بھی کیا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی ہے کہ جس کو وجوبِ خمس کی دلیل بنایا جائے دیکھئے حدیث اور دلیل نہ ہونے کی وجہ سے عدمِ خمس کا قائل ہونا تمسک بعدم الدلیل ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام

صاحبؒ نے یہ بات کہ لان الاثر لم یرد بہ بطور استدلال وتعلیل کے بیان نہیں کی یعنی امام صاحبؒ نے یہ نہیں کہا کہ عنبر میں اس دلیل کی بناء پر خمس نہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں بلکہ امام صاحبؒ نے یہ بات بطور عذر کے بیان کی ہے کہ ہم نے قیاس کی بناء پر عنبر میں عدم خمس کے قائل ہوئے ہیں اور عذر یہ ہے کہ ترک قیاس پر کوئی اثر بھی وارد نہیں ہوا کہ جس میں عنبر میں خمس کو ثابت کیا گیا ہو ورنہ ہم حدیث پر ہی عمل کرتے اور قیاس کو ترک کر دیتے مگر کیا کریں جب وجوب خمس کے متعلق کوئی اثر بھی نہیں ملا تو اب اس عذر کی بناء پر قیاس ہی کر لیا اور قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں ہوتا ہے جبکہ عنبر مال غنیمت نہیں ہے اس لئے کہ مال غنیمت وہ کہلاتا ہے کہ جو دشمنوں سے لڑائی کر کے چھینا گیا ہو اور عنبر دریا سے حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ دشمنوں کے ہاتھوں سے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عنبر میں خمس نہ ہونا چاہئے ولہٰذا [illegible] اسی وجہ سے کہ امام صاحبؒ کا یہ کہنا کہ لان الاثر لم یرد بہ بطور تعلیل واستدلال کے نہیں ہے بلکہ بطور عذر کے ہے اس عذر ہونے کا پتہ امام محمدؒ کے سوال کے نتیجہ میں حضرت امام صاحبؒ کے جواب سے بھی ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے حدیث نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے قیاس سے کام لیا ہے چنانچہ امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا کہ حضرت عنبر میں خمس کیوں نہیں ہے؟ تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ عنبر میں اس لئے خمس نہیں ہے اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے یعنی مچھلی کی طرح عنبر بھی پانی میں پیدا ہوتا ہے لہٰذا جس طرح مچھلی میں خمس نہیں تو اسی طرح عنبر میں بھی خمس نہیں ہے امام محمدؒ نے پھر پوچھا کہ حضرت مچھلی میں خمس کیوں نہیں ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے یعنی مچھلی پانی میں پیدا ہوتی ہے لہٰذا جس طرح پانی میں خمس نہیں ہے تو اسی طرح مچھلی میں بھی خمس نہیں ہے، اور چونکہ مچھلی، پانی، عنبر وغیرہ کو دشمنوں سے لڑ کر حاصل نہیں کیا جاتا اسلئے ان میں خمس واجب نہ ہونا ظاہر ہے یعنی امام صاحبؒ کا قیاس پر عمل کرنا اور عدم دلیل سے تمسک نہ کرنا واضح ہو گیا، اللہ کا بیحد فضل وکرم ہے کہ آج ۲۹ رمضان المبارک کو اصول الشاشی کی شرح مکمل ہو گئی۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

احقر حسین احمد قاسمی ہردوئی

﴿مدرس دار العلوم دیوبند﴾